LA VIE SPIRITUELLE

PRIÈRE ET PATERNITÉ DIVINE

A.-M. BESNARD . . . . . Mon Père et votre Père
B. BRO . . . . . Prière ou charité?
VICTOR DE LA VIERGE . Sainte Thérèse de Lisieux
J. COLETTE . . . . . Une prière de Kierkegaard

MAITRES SPIRITUELS

M. CARROUGES . . . . . Foucauld, maître spirituel
A.-M. HENRY . . . . . Saint Benoît
P. Th. CAMELOT . . . . . Cassien

ÉDITIONS DU CERF

JANVIER 1960

LA VIE SPIRITUELLE

paraît le 1er de chaque mois

COMITÉ DE DIRECTION :
A. PLÉ, A.-M. HENRY, B. BRO, O. P.

V. 102
1960:1

★

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements partent de janvier, avril, juillet et octobre

	La Vie Spirituelle seule	Avec Supplément trimestriel	Supplément seul
Un an.	13 N. F.	21 N. F.	10 N. F.
Six mois	6,50		
Étranger	15 N. F.	24 N. F.	11 N. F.
Belgique, 40, av. de la Renaissance, Bruxelles.	165 F. B.	265 F. B.	120 F. B.
Suisse, Éd. du Cerf, C.C.C.F. 2311, Genève . .	17 F. S.	28 F. S.	12,50 F. S.

LE NUMÉRO (FRANCE ET ÉTRANGER) : 180 FR. PLUS LE PORT

CHÈQUE POSTAL :
ÉDITIONS DU CERF, PARIS 1436-36

VOUS DONT L'ABONNEMENT EST TERMINÉ,
POUR VOUS ÉVITER LA FORMULE CONTRE REMBOURSEMENT
(VÉRIFIEZ LA BANDE D'ENVOI),
VEUILLEZ VOUS RÉABONNER IMMÉDIATEMENT.
MERCI.

Abonnement spécial
pour les religieuses contemplatives :
8 N. F.

★

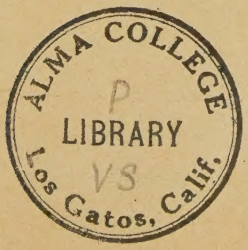
Adresser la correspondance à :
ADMINISTRATION DE LA VIE SPIRITUELLE
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e. INV. 30-53
PUBLICITÉ LECOMTE, 24, BOULEV. POISSONNIÈRE, PARIS-IXe
TÉL. TAItbout 82-74, 52-39.

42e ANNÉE N° 457 T. CII JANVIER 1960

LA VIE SPIRITUELLE

CII

Janvier 1960
N° 457



54769

Écoutez tous ce que j'ai à dire! Jusqu'ici j'ai appelé Pierre de Bernardone mon père : mais maintenant voici que je lui rends son or et tous les vêtements que j'ai de lui ; de telle sorte que désormais je ne dirai plus : Mon père Pierre de Bernardone! mais bien : Notre Père qui êtes au ciel!

Saint François d'Assise.

SOMMAIRE

PRIÈRE ET PATERNITÉ DIVINE

Il y a une accusation que l'on ne peut pas porter contre l'Évangile, c'est de reposer sur des expériences rares ou réservées à un cénacle d'initiés. Dieu se révèle par sa paternité, donc personne ne pourra se plaindre de ne savoir ce que cela veut dire. Mais la paternité et la filiation divines échappent à toutes les limites et à toutes les déficiences de nos rapports humains... Il fallait que Dieu lui-même nous apprenne à être fils.

Si toute prière se fonde sur cette paternité et cette providence divines, nous n'aurons pour maître et exemple de prière que celui qui seul a su ce que c'est qu'être fils : le Christ Jésus.

Il n'y a pas à chercher ailleurs le secret de la prière des saints. Sainte Thérèse nous le rappelle. De même il n'est pas à chercher plus loin la certitude dont notre prière a besoin dans notre effort pour l'unité des chrétiens : nous avons un même Père des Cieux.

Enfin, découvrons en cette paternité ce qui assure l'unité de notre vie. Il n'est pas d'autre voie pour prouver aux hommes que Dieu est Père, est notre Père, que de les traiter comme des frères. Ainsi, loin de s'opposer, prière et charité se sauvent et se grandissent mutuellement, et pour tous, le second commandement est bien semblable au premier.

A.-M. BESNARD, O.P. — MON PÈRE ET VOTRE PÈRE.. 5

B. BRO, O.P. — PRIÈRE OU CHARITÉ..... 18

VICTOR DE LA VIERGE, O.C.D. — La prière de sainte Thérèse de Lisieux..... 34

J. COLETTE. O.P. — Que ton règne arrive. Une prière de Kierkegaard... 59

MAITRES SPIRITUELS

Voici le Père de Foucauld livré à son tour à l'analyse des sources, ce qui autoriserait à démontrer « scientifiquement » qu'il n'est pas un maître spirituel... Il n'y a pas si longtemps, on avait déjà voulu montrer que sainte Thérèse de Lisieux n'avait rien d'original puisque Jean de Bernières et autres spirituels avaient, il y a trois siècles, parlé de l'enfance à titre de méthode. Et maintenant, le Père de Foucauld...

Le problème est double : une œuvre est-elle réductible au catalogue des influences subies par son auteur ? Un homme n'est-il maître de vie spirituelle qu'au seul titre de ses écrits ?

L'histoire de saint Benoît et les écrits de Cassien nous aident à mieux comprendre la diversité et l'admirable unité de nos maîtres spirituels.

M. CARROUGES. — Charles de Foucauld est-il ou non un maitre de vie spirituelle ? 73

A.-M. HENRY, O.P. — Saint Benoît et l'histoire des moines 81

P.-Th. CAMELOT, O.P. — Un guide de lecture pour Jean Cassien 89

(*Voir en p. 3 de couverture notre guide de lecture.*)

MON PÈRE ET VOTRE PÈRE

Prière et paternité divine

« ... Nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler » (Mt 11, 27). Rares sont les chrétiens qui apprécient la portée singulière de cette parole du Christ. C'est qu'ils souffrent, que nous souffrons tous, de certaines maladies de la pensée qui empêchent fatalement la musique, je veux dire la pureté de vibration, dans une âme, de la Parole de Dieu.

Nos cancers intérieurs.

Notre mentalité technicienne nous infecte de nominalisme : les mots ne sont guère que des étiquettes commodes permettant de classer les choses. La Révélation se réduit alors à une simple transmission d'informations religieuses; nous apprenons de la bouche de Jésus que Dieu est notre Père à peu près comme, de l'administration diocésaine, nous apprenons que telle paroisse a changé de vocable; et nous nous demandons, au fond, en quoi la prière chrétienne en est substantiellement transformée. C'est ainsi que nous nous demanderions volontiers si le fait d'être passé de la synagogue à l'Église et d'appeler Dieu « Père » au lieu d' « Adonaï » a vraiment changé quelque chose à la prière de saint Paul. Simple changement de code, penserions-nous, simple substitution de titre!

Pour aggraver cette ignorante légèreté, une sorte de tentation moderniste séduirait encore certains esprits : que peuvent au juste signifier nos mots lorsque nous les appliquons à Dieu ? Dire qu'il s'est révélé comme Père, c'est dire simplement qu'il faut exciter en nous à son égard les sentiments d'un fils à l'égard d'un père, sans préjuger du rapport véritable et inconnaissable de nous à lui. Après tout, la prière est une action, une sorte d' « action psychologique », et toute action n'a besoin que de techniques qui réussissent, quoi qu'il en soit de la nature profonde des choses. Invoquer Dieu comme Père, c'est mettre en œuvre une technique de prière qui consiste à l'évoquer comme un père et à se laisser « consoler » par les sentiments qu'éveille une telle évocation.

Il y a plus grave. Notre civilisation du journal, de la radio, du cinéma, nous pourrit de verbalisme : les mots prolifèrent d'eux-mêmes sur nos lèvres ou dans nos oreilles, à la façon de cellules cancéreuses, construisant un univers sonore parfaitement vide de pensée et asphyxiant pour la pensée (car pour penser, il faut du temps, de l'attention et du silence : toutes choses après lesquelles nous courons en vain). Pour ces chrétiens-là, la Révélation se désintègre en un discours religieux, de type sentimental ou de type cérébral selon les tempéraments, mais toujours assez désespérant pour finir par faire douter de Dieu! Rien n'est plus facile que de répéter ce discours à qui veut, ou même à qui ne veut pas l'entendre, et d'apprendre au premier venu à dire : « Notre Père qui êtes aux cieux... » — somme toute, ne suffit-il pas d'ouvrir la bouche ? Nous sommes loin de la parole de Jésus : « nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler »! On dirait qu'avec candeur on ne soupçonne même pas que Jésus l'ait dite!

Révélation et transformation.

En réalité, la Révélation est, pour ceux qui ont reçu la foi, le dévoilement d'une transformation substantielle de la relation

de l'humanité avec Dieu. La nouveauté qu'apporte Jésus, ce n'est pas d'abord celle d'un mot, mais celle d'un fait, et d'un fait aussi imprévisible et souverain que celui de la première création. La révolution qu'introduit Jésus, elle est réalisée avant d'être révélée; ou plutôt sa révélation, c'est aussi sa réalisation même. Dire et faire, pour Dieu, c'est tout un : à l'inverse de beaucoup d'hommes, Dieu ne dit pas toujours tout ce qu'il fait, mais il fait tout ce qu'il dit. Cela éclate au jour de la Résurrection lorsque Jésus peut révéler : « Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu » (Jn 20, 17) : cette parole, qui ne distingue que pour unir, n'est que le verbe expressif et la légende intelligible de l'événement, ou mieux du mystère, qui vient de se consommer et qui bouleverse, ré-organise, relance en pleine vie nouvelle la condition humaine. L'humanité n'a pas acquis une belle idée de surcroît, qui serait celle de la paternité divine, elle a acquis un *être* de surcroît, une nouveauté d'être, une relation inattendue et sacrée au Dieu vivant, et cette relation modifie toutes les données de sa vie, y compris son rapport au monde, et, évidemment, sa prière.

La prière chrétienne est nouvelle.

La prière chrétienne est nouvelle, d'une nouveauté inimitable et éternelle, parce qu'elle a pour seul contenu, en dernière analyse, un cri venu des profondeurs de Dieu, un cri entendu et repris du tréfonds de l'âme du Fils de Dieu, un cri soufflé en nous par l'Esprit de Dieu : « La preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père! » (Ga 4, 6). Abba, Père! La tradition du vocable araméen manifeste, avec une solennelle simplicité, que l'Église n'a pas eu souci ni conscience d'élaborer une doctrine ou une notion de la paternité de Dieu, mais d'exprimer, d'expectorer, d'aspirer et d'ex-pirer l'expérience propre, l'expérience indicible que Jésus, Fils de Dieu, avait, dans son âme humaine, de son Père céleste. La *Preuve* que vous êtes des fils... : quelle preuve moins argumentative, moins notionnelle? comment refu-

ser de la déclarer expérimentale, ou mieux « expérientielle[1] », incommunicable autrement que par la communion au même Esprit? Tant que cet Esprit n'est pas donné, il peut bien y avoir des prières, mais non pas celle-là; et l'on peut bien invoquer un Dieu Père, ce nom reste scellé, il n'est palpé et mâché que du dehors, il ne peut être savouré dans la moelle de sa substance ineffable.

Pour avoir eu très vivement le sens de cette nouveauté de l'Abba chrétien, un Origène a cru devoir prétendre qu'aucune prière de l'Ancien Testament n'avait encore invoqué Dieu comme Père[2] : il avait tort et nous ne l'imiterons pas dans ce zèle inutile. N'avait-il donc jamais médité la beauté suppliante et passionnée de la prière d'Isaïe : « Ah! ne rends pas insensible ta pitié, car tu es notre Père. Car Abraham ne nous reconnaît pas et Israël ne se souvient plus de nous; c'est toi, Yahvé, qui es

1. Voici comment J. Mouroux définit et distingue ces deux termes : « *L'expérimental,* c'est-à-dire une expérience consciente et provoquée, qui porte... sur des éléments de l'expérience — ceux qui sont susceptibles de mesure — qu'elle suscite, qu'elle manie, qu'elle coordonne pour en construire cet univers que nous appelons la science. *L'expérientiel,* c'est-à-dire une expérience prise en sa totalité personnelle, avec tous ses éléments structuraux et tous ses principes de mouvement; une expérience bâtie et saisie dans la lucidité d'une conscience qui se possède et dans la générosité d'un amour qui se donne; bref, une expérience *pleinement personnelle* au sens strict du mot. En ce sens,... *toute expérience spirituelle authentique est de type expérientiel.* » Expérimental et expérientiel se distinguent tous deux de l'empirique, « c'est-à-dire l'expérience non critique, vécue, mais non tirée au clair, arrêtée et solidifiée trop tôt, donc partielle, superficielle, et désignant des éléments d'expérience beaucoup plus qu'une véritable expérience » (J. Mouroux, *L'expérience chrétienne,* Aubier, Paris, 1952, p. 24).

2. « Il convient d'examiner avec soin ce qu'on appelle l'Ancien Testament pour voir si on y trouve une prière qui appelle Dieu du nom de Père. Pour l'instant, après avoir examiné selon nos forces, nous n'en avons pas trouvé. Nous ne disons pas que Dieu n'y est pas appelé Père, ou que ceux qui sont dits avoir cru en Dieu ne sont pas nommés fils de Dieu, mais que, dans la prière, nous ne trouvons pas l'affirmation confiante annoncée par le Sauveur du nom de Père donné à Dieu » (*De la prière,* trad. Bardy, Lecoffre-Gabalda, 1932, pp. 98-99).

Ajoutons que la littérature rabbinique et les prières talmudiques invoquaient fréquemment Dieu comme Père (Strack-Billerbeck, *Kommentar z. N. T. aus Talmud und Midrasch,* Münich, 1956, t. I, p. 394).

otre Père, notre Rédempteur, tel est ton nom depuis toujours » 63, 16). Au surplus, même en dehors de la Révélation, de ombreuses religions ont invoqué Dieu en l'appelant Père[3]. Mais alors, que dirons-nous qu'apporte Jésus de nouveau ? Un affinement de la conception de la paternité divine ? une conscience plus vive du rayonnement souverain qu'elle doit exercer dans l'âme religieuse ? un témoignage plus persuasif, parce que plus autorisé, que Dieu vraiment est notre Père ? Tout cela, sans doute, mais ce ne sont que vérités secondes, réponses qui ne circonscrivent pas encore l'originalité transcendante du fait chrétien.

Dieu n'a rien d'autre à dire que lui-même.

En réalité, c'est la problèmatique même de ces questions qui est maladroite et insuffisante. En réalité, Jésus n'apporte jamais rien d'autre que lui-même : c'est précisément cela qui a déconcerté, irrité, égaré les Pharisiens (cf. Jn, 8, 13 ss.). Il n'apporte rien, *il vient!* Cela se voit assez dans la nudité de Bethléem : toute la religion chrétienne est fondée sur cet événement qui déroute tout sentiment religieux et déboute toute autre religion. Jésus n'apporte rien que le mystère *qu'il est,* venant dans le monde. Jésus révèle le Père, et seul il peut le révéler, non pas comme un messager simple porteur, transmetteur et diffuseur d'une nouvelle confiée par un autre et étrangère à lui, mais comme étant lui-même à la fois le « Teneur » et la teneur du message, n'ayant qu'à exister pour le faire entendre éternellement à qui le reçoit et veut bien l'entendre. Jésus nous révèle le Père, et seul il peut le révéler, non pas en nous expliquant du dehors,

3. F. Heiler, *La Prière,* trad. fr., Payot, Paris, 1931, p. 129 : « Les noms que portent ces êtres suprêmes (les « high gods ») dans la langue des primitifs varient... Mais le nom le plus ancien et de beaucoup le plus répandu dans le monde entier est celui de père. Quand on interroge les Bantous de l'Afrique occidentale sur leur dieu suprême, ils répondent : « Nzambi, celui qui nous a faits, est notre père. » On sait que c'est aussi le nom que les Indo-Européens primitifs donnaient à leur Être suprême : Père ciel (grec Zeus Pater, latin Jupiter). »

avec la compétence d'on ne sait quelle science théologique transcendante, qui au juste est le Père, mais en existant simplement et en existant plénièrement de son existence de Fils, en respirant simplement et plénièrement sa conscience d'être Fils. C'est ce que Philippe l'étourdi n'avait pas su saisir :

> — Si vous me connaissez, vous connaîtrez aussi mon Père. Dès maintenant vous le connaissez et vous l'avez vu.
> Philippe lui dit : Seigneur, montre-nous le Père, et cela nous suffit.
> — Voilà si longtemps que *je suis avec vous,* lui dit Jésus, et tu ne me connais pas, Philippe ? Qui m'a vu, a vu le Père (Jn 14, 7-9).

Le « Je suis avec vous » rend un son plein d'harmoniques singulières, théophaniques. C'est le propre de Dieu, depuis le Buisson Ardent, de se révéler en se contentant d'être-là, d'être-là-comme-Dieu, d'être-là-comme-Dieu-pour-les-hommes et de dire : « C'est Moi, Je-Suis. » « Quand vous aurez élevé le Fils de l'Homme, alors vous saurez que Je-Suis... » (Jn 8, 28; cf. Is 52, 6). Ce que les théologiens appellent la Simplicité divine, c'est-à-dire le fait, pour Dieu, d'être sa propre existence, se révèle aussi à nous lorsqu'elle se révèle, comme la bouleversante simplicité d'un Dieu qui vient et qui n'a rien d'autre à dire que : « C'est Moi, Je-Suis. » C'est même à ce signe que notre âme le reconnaît : Dieu est le seul qui en disant « C'est Moi » dévoile d'un seul coup son identité indubitable et l'infini de son altérité et de sa présence personnelle.

Jésus n'a qu'à être qui-il-est, c'est-à-dire le Fils de Dieu, pour nous révéler qui est le Père et ce que c'est que d'être son fils. Il est lui-même le rapport filial exact, unique, parfait, avec Dieu son Père. Il est ce rapport filial devenu corps et âme, cœur et visage, prière et sacrifice. Il est ce rapport filial devenu soudain, pour nos yeux dessillés, révélation et libération : révélation de ce que c'est que d'être fils et d'avoir un Père, libération de toutes les caricatures du Père dont notre conscience filiale était désespérément prisonnière.

Car ce qu'était l'humanité avant la venue du Fils de Dieu,

t ce qu'elle est encore avant d'être guérie par lui, certaines lucidations de la psychologie des profondeurs nous permettent ans doute de l'évaluer et de le formuler avec une netteté saissante. C'est à travers le rapport parental vécu par chaque etit d'homme que celui-ci conçoit normalement sa relation à Dieu : ainsi le veut la structure de l'esprit créé en condition terestre et charnelle. Or, de génération en génération, les altérations de ce rapport se transmettent, voire s'aggravent, avec ne douloureuse fatalité. La crainte infantile, le besoin de sécurité, la jalousie, le ressentiment, la révolte et bien d'autres thèmes instinctuels imposent une distorsion irrémédiable à tout rapport filial vécu par les hommes, et donc à toute conception qu'ils peuvent se faire de la paternité divine. Comment dès lors se l'enseigneraient-ils les uns aux autres? Où trouveraient-ils l'expérience pure capable de fonder un langage et une religion vrais? Si minime que devienne cette distorsion chez certaines personnalités, c'est encore trop pour ne pas empêcher à jamais l'humanité d'apercevoir les traits véritables de Dieu et de se mettre à son égard dans le pur rapport filial qui consommerait toute justice et toute religion. Une opacité psychologique profonde, souvent inconsciente, trouble congénitalement notre regard. Pour faire éclater cette impuissance et rompre cette fatalité, fruits du péché, il fallait qu'un jour, quelque part, l'humanité vécût l'expérience d'un authentique et pur rapport filial, dans l'intègre transparence de la vérité. Il fallait un cœur intact de fils, un cœur préservé, un cœur nouveau. Il fallait qu'existât un jour une conscience filiale à l'égard de Dieu *psychanalytiquement pure*.

Enfin pouvoir dire « Père ».

Ce fut la conscience du Christ, et, par un incompréhensible dessein de l'amour divin, ce Christ était le propre Fils de Dieu, il ne révélait pas seulement la perfection d'une religion naturelle mais le secret d'une filiation surnaturelle. En l'âme humaine du Christ, pour la première fois, l'humanité vivait le

rapport vrai, droit, parfait, d'un fils avec son Père. En l'âme humaine du Christ, pour la première fois, nous était révélé comment l'on pouvait dire « Abba, Père! » sans affecter, sans infecter, ce cri des conflits inconscients qui défigurent irrémédiablement le visage du Père. Certes l'âme humaine de Jésus le vivait selon un mode unique et intransmissible, n'ayant pas d'autre personnalité que la Personne incréée du Verbe; mais si la conscience filiale de Jésus est insondable et si nulle autre ne peut la reproduire, toute autre peut l'imiter et recevoir d'elle de quoi s'arracher à ses propres ténèbres : telle est la Rédemption. Jésus monte vers *son* Père, et cette montée, nulle créature ne peut se l'approprier; mais il monte en même temps vers *notre* Père, et par cette montée-là nous aussi devenons capables de murmurer « Abba, Père! » dans le même esprit purifié, transparent, libéré.

Les caricatures de Dieu, les projections anthropomorphiques et donc monstrueuses, dans le ciel religieux, des rapports d'ascendance humaine : toutes les idoles que l'humanité se forgeait dans sa naïveté, sa malice ou son désespoir, sont exorcisées comme les fantômes du matin quand la brume se dissipe et que la lumière franche éclate enfin. Avec le Christ ressuscité, « les ténèbres s'en vont et la véritable lumière brille déjà » (1 Jn 2, 8) : c'est le plein midi de l'âme où, comme dans l'inaltérable clarté d'une Méditerranée, les visages et les êtres resplendissent tels qu'ils sont. Jésus ressuscité nous révèle que son Père est désormais notre Père, et cela ne signifie pas seulement que nous avons enfin — ô indicible émerveillement — le pouvoir de jeter sur Dieu un regard clair, un regard vrai, le pouvoir de posséder la seule idée de Dieu qui soit vraie. Cela signifie que nous sommes fils effectivement, que le rapport existe déjà qui nous lie à ce Père notre Dieu. « Voyez quel grand amour nous a donné le Père pour que nous soyons appelés enfants de Dieu — car nous le sommes! » (1 Jn 3, 1). Car nous le sommes! Saint Jean ne peut taire que cette expérience l'éblouit et le confond encore. Désormais, pour un chrétien, l'*idée de Dieu et le rapport vécu avec Dieu coïncident* (devraient coïncider! toutes les purifications spirituelles n'ont que ce but) : il sait que Dieu est Père parce qu'il est devenu son fils, et dans la mesure exacte

il a conscience d'être son fils. Il suffit alors qu'il laisse monter dans le silence le verbe qu'il porte en lui depuis cette option et cette certitude, l'espèce de vibration permanente d'émet sa vie sous le champ d'attraction de l'amour de Dieu : ce chant qu'il ne peut pas contenir s'appelle prière, et qui tendra l'oreille n'y distinguera, en d'infinies modulations, que l'unique, l'inépuisable appel : « Abba, Père! »

Les trois libérations.

Peut-on surprendre les plus fondamentales de ces modulations? Nous en discernons trois, exprimant une triple libération à l'égard des trois distorsions qui défigurent le plus souvent les relations parentales humaines. Il arrive en effet que celles-ci trahissent un échec à l'amitié, un échec à la collaboration, un échec à l'autorité. Non pas toujours ces trois échecs, reconnaissons-le, mais l'un ou l'autre presque toujours; ni d'une façon toujours grave, mais la moindre fêlure reste significative d'une imperfection congénitale.

Échec à l'amitié : malgré l'intimité quotidienne des rapports, père et fils demeurent ou deviennent plus ou moins étrangers l'un à l'autre. Une authentique amitié entre eux est rare. Est-elle seulement possible si l'on tient compte de l'écart inévitable qui sépare deux générations, dont ni l'un ni l'autre n'est responsable mais qui les empêche de communier vraiment dans les mêmes courants d'idées, la même sensibilité, les mêmes projets? Infirmité de la condition humaine...

Échec à la collaboration : le fils a l'impression que son père ne s'intéresse pas vraiment à ce qu'il fait, ou qu'il s'y intéresse trop et mal, avec une sollicitude irritante et tyrannique; le père oublie souvent d'intéresser son fils à sa propre activité, le traitant trop longtemps en enfant, ou encore il ne réussit pas à l'y intéresser parce qu'après tout la vocation du fils ne réédite pas celle du père et qu'il n'est jamais inscrit dans la personnalité d'un enfant qu'il soit né pour être le collaborateur de son père!

Enfin échec à l'autorité : les parents sont presque toujours ou trop faibles ou trop durs, ou tantôt l'un et tantôt l'autre. C'est que, ne pouvant comprendre leur enfant totalement de l'intérieur (Dieu seul nous connaît ainsi), ils ont rarement la divination de l'usage adéquat et efficace de leur autorité. C'est aussi qu'ils sont des pécheurs, ayant leurs propres faiblesses et limites, comme tout homme, et qu'ils ne peuvent dès lors susciter une admiration sans réserve : or le vœu profond de qui doit obéir est de pouvoir admirer en toute certitude et lumière celui qui a sur lui autorité[4].

Un Père : ami, providence, source de vie.

Dieu notre Père, lui, est notre Ami. La communion qu'inaugure entre lui et nous la charité est un commerce d'amitié par lequel il nous introduit dans l'intimité, voilée ici-bas, de sa

4. Un témoignage littéraire peut illustrer ce que nous disons ici : R. Martin du Gard, *Les Thibault,* t. VI (cité dans *L'Anneau d'Or,* n° 9-10 de juin-août 1946, p. 41) : « Qu'ai-je connu de lui ?... songeait-il. Une fonction, la fonction paternelle. Un gouvernement de droit divin qu'il a exercé sur moi, sur nous, trente ans de suite; avec conscience d'ailleurs : bourru et dur, mais pour le bon motif; attaché à nous comme à des devoirs... Qu'ai-je connu encore ? Un pontife social, considéré et craint. Mais lui, lui l'être qu'il était quand il se retrouvait seul en présence de lui-même, qui était-il ? Je n'en sais rien. Jamais il n'a exprimé devant moi une pensée, un sentiment, où j'aie pu voir quelque chose d'intime, quelque chose qui ait été réellement, profondément de lui, tout masque enlevé...

Et de moi, que savait-il ? Moins encore ! Rien ! N'importe quel camarade de classe, perdu de vue depuis quinze ans, en sait sur moi davantage !... Quand nous nous trouvions en face l'un de l'autre, il y avait là en tête à tête deux hommes de même sang, de même nature, et entre ces deux hommes, entre ce père et ce fils, aucun langage pour communiquer, aucune possibilité d'échange; deux étrangers !

J'ai, pour la première fois depuis que je suis né, l'impression évidente que sous cette incompréhension totale, il y avait quelque chose de secret, d'enseveli; une possibilité, même une exceptionnelle possibilité, de compréhension ! Et j'ai maintenant avec certitude le sentiment que, malgré tout, — bien que jamais je n'aie constaté entre nous le moindre commencement d'échange — malgré tout, jamais il n'y a eu et jamais plus il n'y aura dans le monde un autre être — si bien fait pour être compris de moi dans les profondeurs de

bienheureuse. Pour nous avoir faits de ses propres mains, nous connaît à l'intime :

> Seigneur, tu me sondes et me connais;
> que je me lève ou m'assoie, tu le sais,
> tu perces de loin mes pensées;
> que je marche ou me couche, tu le sens,
> mes voies te sont toutes familières... (Ps 139, 1-3).

« Votre Père sait bien ce qu'il vous faut avant que vous le lui demandiez » (Mt 6, 8). Il n'y a pas même entre lui et nous la distance d'une génération : c'est dans une proximité immédiate que le Dieu éternel connaît les replis de notre cœur temporel. Nos aspirations, nos projets, nos capacités, notre langage lui-même ne lui sont pas étrangers. Nous pouvons lui en faire confidence, sûrs et confiants d'être à chaque instant enveloppés et pénétrés par sa compréhension créatrice. *Le cri « Abba, Père! » c'est l'interpellation d'un Ami et Père par son enfant et ami.*

Dieu Notre Père est aussi le Maître d'œuvre tant du Cosmos et de l'Histoire que de notre destin singulier. Il est providence universelle et providence personnelle. Il est penché sur nous et s'intéresse à nos balbutiements, à nos quêtes, à nos humbles besognes. « Ne vend-on pas deux passereaux pour un as? Et pas un d'entre eux ne tombe au sol à l'insu de votre Père! Et vous donc! vos cheveux mêmes sont tous comptés! » (Mt 10, 29-30). Mais il est aussi le Maître de la Création et de la Rédemption, Celui qui mène à terme son dessein et l'œuvre myria-millénaire qui est la seule raison d'existence du Cosmos. Or il a voulu, avec une passion et une obstination dont le Christ nous a révélé le mystère étonnant, nous intéresser à cette œuvre

son essence, ni mieux fait pour pénétrer d'emblée les profondeurs de la mienne... Parce qu'il était mon père, parce que je suis son fils ! »

Cette possibilité, cette exceptionnelle possibilité, pressentie par le héros de ce roman et partiellement réalisée dans certains cas réels, c'est l'aspiration et la pierre d'attente les plus certaines qui nous disposent à la Révélation du Père.

et à ce dessein. Il nous appelle à collaborer avec lui pour accomplir le travail de finition du monde et la besogne du salut des hommes. *Le cri « Abba, Père! » exprime la remise de notre vie et de notre action entre ses mains et la grande demande en laquelle se résume toute prière de demande : Père, fais aboutir ma vocation, pour laquelle tu m'as créé! Père, fais aboutir ton œuvre, pour laquelle tu m'as appelé! Père, que ton règne arrive!*

Enfin Notre Père est notre « Ascendant » : celui qui est au-dessus de nous, non pas de la hauteur d'une génération en remontant le temps, mais de la hauteur de sa transcendance, par-dessus l'abîme d'être qui sépare l'incréé du créé. Quelle fierté et quelle joie de connaître que « le Père est plus grand que tous » (Jn 10, 29), que « le Père est plus grand que moi » (Jn 14, 28). Il est notre source d'être et de vie, il est notre « Auteur », c'est pourquoi il a autorité souveraine, mais cette autorité n'est ni de despotisme ni de caprice, c'est une autorité de sainteté. Il est celui dont on admire infiniment la grandeur sans achever de se rassasier de sa gloire : celui dont l'admiration s'appelle adoration et envers qui l'obéissance s'identifie avec le don de tout notre être. *Le cri « Abba, Père! » nous est arraché par l'adoration inépuisable de sa Face et signifie, du même coup, notre acceptation totale de sa volonté : « Abba, Père!... pas ce que je veux, mais ce que toi tu veux! »* (Mc 14, 36).

« O Père, soyez ma majorité. »

« *Père juste,* priait Jésus (Jn 17, 25-26), *le monde ne t'a pas connu* », le monde est obscurci par le péché, il ignore l'expérience pure et sainte du véritable rapport filial et de la véritable paternité, il ne peut reconnaître ni appeler Dieu son Père; « *mais moi je t'ai connu* », seul cœur filial capable de dire de lui-même et par tout lui-même Abba, Père! « *et ceux-ci ont reconnu que tu m'as envoyé. Je leur ai révélé ton Nom et le leur révélerai...* », ils ont reçu l'esprit d'adoption qui les rend capables de dire à leur tour « Abba, Père! » et dans ce Nom est

contenue toute leur religion, toute leur espérance, toute leur prière, toute leur mystique et leur béatitude; « ... *pour que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux* ».

Dès lors que peut désirer le chrétien sinon être purifié de ce qui reste en lui du vieux poison du péché et de l'infantilisme et qui l'empêche encore de contempler en toute hardiesse et confiance, sans terreur ni révolte, avec adoration et amour, le visage du Père de Jésus-Christ? Une magnifique expression d'E. Mounier peut résumer sa demande instante : O Dieu, Père, « soyez, au fond de moi, ma majorité! » Les hommes, au pays des hommes, atteignent leur majorité quand ils se détachent de leur père charnel; spirituellement et dans la foi, nous atteignons notre majorité quand nous nous attachons selon le vrai rapport filial à notre Père céleste. Le geste de saint François d'Assise se dépouillant de sa filiation charnelle pour se blottir dans l'unique dépendance de la paternité divine[5] est le paradigme saisissant du passage d'une foi d'enfant à une foi adulte, du passage d'une religion charnelle à la religion en esprit et en vérité; c'est l'acte type de la vraie conversion et du salut, l'acte décisif en quoi se résume l'imitation du Christ; la seule voie d'entrée en sainteté. Père, soyez au fond de moi ma majorité, et qu'ainsi en moi votre Nom soit sanctifié. Amen!

Fr. A.-M. Besnard, O. P.

5. « ... François se leva : « Seigneur, dit-il, en se tournant vers l'évêque, bien volontiers je vais rendre à mon père non seulement l'argent que j'ai à lui, mais encore mon vêtement qui me vient de lui ! » Et avant que personne pût avoir l'idée de ce qu'il voulait faire, il disparut dans la chambre voisine d'où on le vit revenir, l'instant d'après, complètement nu, avec une ceinture de poils autour des reins, tenant sur le bras tous ses autres vêtements... « Écoutez tous ce que j'ai à dire ! Jusqu'ici j'ai appelé Pierre de Bernardone mon père : mais maintenant voici que je lui rends son or, et tous les vêtements que j'ai de lui; de telle sorte que désormais je ne dirai plus : Mon Père Pierre de Bernardone ! mais bien : Notre Père, qui êtes au ciel ! » (J. Joergensen, *Saint François d'Assise,* Paris, 1926, p. 68).

PRIÈRE OU CHARITÉ*

I

POURQUOI PRIER « SANS CESSE » ?

« Sur tes murs, Jérusalem, j'ai placé des sentinelles.
Jamais ni le jour ni la nuit elles ne se tairont.
Oh! vous qui faites souvenir Yahweh, ne prenez pas de repos
Et ne lui laissez pas de repos » (Is 62, 6-7).

L'appel à prier « sans cesse » n'est pas neuf et propre à l'Évangile. Déjà l'Ancien Testament le fait entendre. Déjà le paganisme avait ses délégués, ses permanents de la prière. Et cependant nous avons toujours difficulté à comprendre cet appel, et facilement nous croyons qu'il ne s'adresse qu'à des spécialistes, à des « contemplatifs », libres des soucis quotidiens.

Or c'est un fait : la note majeure de la catéchèse évangélique sur la prière est une mise en garde contre la lassitude, le découragement, et un appel à la persévérance. Sur trois paraboles consacrées à la prière, deux y reviennent. Et le ton pressant

* Voir *Foi et Prière,* dans *La Vie Spirituelle,* novembre 1959, pp. 353-368, et *Espérance et Prière,* dans *La Vie Spirituelle,* décembre 1959, pp. 506-524.

1. Cf. L'enseignement de Notre-Seigneur : Lc 11, 5-13, et 18, 1-8; Mt 7, 7-11. L'enseignement de saint Paul et de saint Pierre : Rm 12, 12; Ph 4, 6; Ep 5, 20; Col 4, 2; 1 Th 5, 17; 2 P 3, 9. Le témoignage massif de la jeune Église : Ac 1, 14; 10, 2; 12, 2; 12, 5; 16, 25; 20, 7. Le témoignage de ceux à qui Dieu s'est révélé : par exemple, Lc 2, 37. Le témoignage des prophètes : Is 62, 6-7; Ez 33, 1-20. L'exemple même de Notre-Seigneur : Jn 16, 32; Lc 6, 12, etc.

ce rappel est unanime en tous les textes du Nouveau Testament[1], comme il trouve écho chez tous les spirituels[2]. « Comment faut-il débuter dans la prière ? Je le répète : ce qui est capital, c'est d'avoir une résolution ferme, une détermination ébranlable, absolue, de ne point s'arrêter qu'on n'ait atteint la source, quoi qu'il arrive ou puisse survenir, quoi qu'il en puisse coûter » (sainte Thérèse d'Avila).

Ne revenons pas sur le sens exact, et au fond très simple, de ce « prier sans cesse ». Il s'agit d'un appel à profiter de tout événement pour en faire occasion de dialogue avec Dieu, et d'une invitation à éduquer le penchant de notre volonté, de notre cœur à toujours aller vers Dieu.

Mais retenons ici une double leçon. La prière n'est pas réductible à un simple devoir dont on pourrait s'acquitter matériellement. *On ne se débarrasse pas de Dieu.* Tel est le vrai sens de cet appel. Prendre strictement le devoir de prière pour une tâche à acquitter serait trahir l'exigence évangélique, et entraînerait un dommage grave.

En regardant le temps de prière comme un tribut, un écot plus ou moins facile ou difficile à payer, on court un des risques de ruine de la vraie prière : ne plus voir en elle qu'un moyen, parmi d'autres, que l'on utilisera quand le besoin s'en fera sentir, et dont on sera délivré après un service, un « exercice » passagers. Ceci nous oblige à constater que les vraies difficultés de la prière ne sont pas celles que l'on croit trop facilement : manque de temps, trop grande fatigue, etc. La vraie difficulté est une difficulté de foi : *on ne croit pas* à l'utilité, à la nécessité absolue de sa prière, on n'en est pas convaincu.

Deuxième leçon. S'il faut prier « sans cesse », c'est que tout en notre vie intéresse la prière. On ne peut pas plus se débarrasser de soi-même que de Dieu. Et ceci doit nous obliger à

2. Voir les témoignages unanimes de la tradition : que ce soient le monachisme primitif, les Pères grecs et latins, par exemple, dans M.-J. Rouët de Journel, *Textes ascétiques des Pères de l'Église,* 1947, aux nos 69, 91, 200, 269, 857, 878, etc., et entre beaucoup d'exemples : sainte Thérèse d'Avila, *Le chemin de la perfection,* ch. xxi; R. Voillaume, *Au Cœur des masses,* IIIe partie, ch. iii, p. 231, etc.

chasser les illusions d'une prière qui serait idéalisée et recherchée, comme une série de moments rares, euphoriques et faciles.

S'il faut prier « en toutes occasions », c'est qu'il ne faut pas mesurer la qualité de la prière aux beaux sentiments ou aux formules intelligentes qu'on y trouverait. Saint Paul parle de « cri » et de « gémissements ». La prière n'est pas faite pour éliminer de notre vie la lutte, la difficulté, ou pour nous dispenser de la contingence et de la grossièreté du quotidien. Au contraire, son but est de donner ses titres de noblesse au concret, au plus banal de notre existence, de son souci, de son labeur, de son projet. Son rôle est de rendre utile devant Dieu tout ce quotidien, surtout s'il nous apparaît sans valeur.

A chercher de beaux moments dans la prière on risque de se lasser à force de désillusion, et un jour de « vider l'enfant avec l'eau de son bain »... en abandonnant l'effort. Comme si la prière n'avait pas justement pour rôle de combler les écarts de notre insuffisance, et de nous entraîner au plus fort du combat. La prière ne se déploie pas dans un domaine plus ou moins en marge de notre vie. Elle n'a pas d'autre but que cette assomption de toute notre existence, y compris et surtout de ses faiblesses, de tous nos soucis, nos désirs, nos projets et leurs retards, pour les faire aboutir à Dieu, et ne pas les laisser se perdre inutilement.

Ainsi le devoir de constance, de permanence dans la prière est aussi inéluctable que l'existence de Dieu et que notre propre existence. Et la fidélité à la prière est le signe le plus indubitable que l'homme ne cherche pas à fuir Dieu, ni soi-même.

II

ET LA PRIMAUTÉ DE LA CHARITÉ ?

On est parfois tenté d'affirmer la primauté chrétienne de la charité au détriment du devoir de prière. Et sans remonter aux tensions chroniques dans l'histoire de l'Église entre vie « active » et vie « contemplative », la tentation est là pour chaque vie d'homme de se dire : « Pourquoi perdre mon temps, ma force

n prière alors qu'on en a trop besoin par ailleurs pour des tra-aux utiles ? » Le résultat le plus certain de cette fausse oppo-ition est de cacher le vrai problème. Celui-ci n'est pas dans la ise en doute de la primauté absolue de l'amour.

L'unanimité de tous les textes du Nouveau Testament est telle ue notre conviction restera toujours en deçà de ses affirmations. l n'y a pas de question, dans la hiérarchie des gestes chrétiens, e sommet c'est l'amour. « Tu ne commettras pas d'adultère, u ne tueras pas, tu ne convoiteras pas... tous les commande-ments que l'on pourrait citer se résument en cette parole : Tu imeras ton prochain comme toi-même. L'amour est la pléni-ude de la Loi » (Rm 13, 9-10). « Tout ce que vous voulez que es hommes vous fassent, faites-le leur vous-mêmes, car c'est a Loi et les Prophètes (Mt 7, 12). « Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour » (1 Jn 4, 8 et 1 Jn 4, 29; Jn 13, 35). « Et puis par-dessus tout la charité, en laquelle se noue la perfection » (Col 3, 14). « C'est l'amour seul qui compte », écrit Thérèse de Lisieux en résumant l'Évangile.

Le problème n'est pas de mettre en cause cette primauté, mais de se mettre en état de l'assurer, et de l'assurer chrétiennement.

Vraies difficultés et dépassement.

Pour comprendre cette primauté de l'amour en vie chrétienne, et ne pas la réduire trop facilement à un simple goût naturel pour la solidarité, peut-être faut-il en avoir découvert la diffi-culté, et au nom même de cette difficulté avoir pressenti qu'elle nclut un dépassement.

Certes il y a toutes les difficultés de notre égoïsme, la lutte pour donner son temps, sa force, pour faire passer l'autre avant soi, la lutte pour n'être pas trop indulgent envers les défail-ances que nous jugeons légèrement, que nous nous pardonnons acilement (malgré parfois leur extrême gravité, par exemple, nos péchés par parole). Mais après tout, la simple solidarité humaine lle aussi connaît ces luttes. Elles n'indiquent pas forcément u'il s'agit de charité, et l'on devrait bénir les difficultés qui

obligent à comprendre ce qu'a de particulier la charité chrétienne.

Ce n'est en effet pas l'apostolat, ni les bonnes œuvres, ni une tâche ecclésiastique — fût-ce un dévouement direct à l'Église — qui définissent la charité. Sans évoquer les besoins prolongés de paternité ou de maternité que peuvent cacher le désir de se donner (sans parler du besoin de dominer), bien des dévouements trouvent leur compte humain dans les activités où l'on se dépense... et se retrouve. Se donner, même si par moment cela coûte, est toujours pour l'homme occasion d'accroître son existence, puisque par ce don, il s'étend, il se prolonge en d'autres êtres. Une créature limitée est toujours bénéficiaire de son propre don.

Il ne faut pas s'étonner si la charité connaît d'autres difficultés que la simple lutte contre l'égoïsme naturel à l'homme.

Bienheureux sommes-nous si le courage dans une tâche que l'on n'a pas choisie, la constance dans une monotonie éprouvante, l'ingratitude et la malice des bénéficiaires mêmes de notre dévouement, et peut-être l'abandon, la jalousie, la trahison nous amènent à découvrir ce qu'a de chrétien la charité en nous faisant comprendre *qu'elle est d'une autre nature d'amour*. Nous sommes en effet trop peu convaincus de son originalité et trop souvent mal persuadés de son incroyable difficulté.

Tel est le vrai problème. Beaucoup plus que de gagner du temps pour les œuvres, en le prenant sur la prière.

III

A-T-ON BESOIN DE DIEU POUR FAIRE LE BIEN ?

« C'est l'amour seul qui compte. » Nous sommes sensibles à de telles affirmations. Tout de suite elles éveillent en nous de secrètes complaisances. Et c'est vrai, c'est là le propre du christianisme, son centre, et le point majeur de distinction d'avec toutes les mystiques naturelles. Mais nous n'en gardons pas moins nos illusions sur la qualité de cet amour : « La tentation de l'homme moderne c'est de montrer qu'on n'a pas besoin de

Dieu pour faire le bien » (Claudel). Et les exemples ne manquent pas qui confirment cette tentation.

Pour y répondre, il faut revenir à l'Évangile et chercher de quelle façon il propose la *nouveauté spécifique de la charité chrétienne.*

Les lois de la charité.

« Je vous donne un commandement nouveau : aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jn 13, 34; cf. Col 3, 13).

Le Christ nous demande non seulement d'aimer, mais d'aimer *comme il a lui-même aimé, comme Dieu aime.* Telle est la nouveauté du commandement et avec lui de tout le christianisme, et tel est ce qui commande les lois de la charité, ses vraies dimensions : *comme le Christ a aimé.* Ce que l'on peut résumer en quelques conclusions, désormais normatives de toute charité.

Comment le Christ a-t-il donc aimé ?

Nous voyons tout d'abord qu'il a aimé en donnant, en donnant toujours le premier, en prenant l'initiative, pour rien, en pure gratuité. « A ceci nous avons connu l'Amour, c'est que lui a donné sa vie pour nous » (1 Jn 3, 16). C'est toujours le Christ qui fait les premiers pas (cf. Jn 4, 10 ssv. avec la Samaritaine; Lc 7, 13-14 avec la veuve de Naïm; Lc 5, 20 ssv. avec le paralytique; Lc 19, 5 ssv. Zachée; Mc 8, 2 ssv. à la multiplication des pains, etc.). Alors que c'est nous qui l'avions offensé, c'est lui qui nous propose la réconciliation. La première caractéristique de l'amour du Christ c'est qu'il est *créateur,* créateur de la bonté, des raisons qu'il a d'aimer un autre, si peu aimable soit-il. C'est un amour de *Père.*

On n'est pas assez attentif, en lisant la parabole du bon Samaritain, à sa vraie pointe. Elle est dans le retournement de la question initiale. Au début, le docteur dit à Jésus : « Qui est mon prochain ? » Et Notre-Seigneur après avoir raconté la parabole termine par ces mots surprenants : « De qui le bon Samaritain a-t-il été le prochain? » Il retourne ainsi la ques-

tion du début : « Qui s'est rendu proche, qui a eu un prochain ? » Il ne s'agit plus de savoir qui est notre prochain, ceci c'était peut-être l'Ancien Testament. Le Nouveau Testament nous dit : Si quelqu'un n'est pas proche de toi, c'est à toi à l'approcher, à te rendre proche, et s'il n'y a pas de raisons, c'est à toi à les créer[3].

L'amour de charité est créateur. En ce sens, Notre-Seigneur nous apprend ce que c'est vraiment que d'être père : donner sa vie, en pure gratuité. Il n'est pas inutile de rappeler ici que c'est là la marque proprement divine de l'amour de Dieu. L'ordre des actes de l'amour en Dieu est exactement inverse de ce qu'il est en l'homme. Dieu ne nous a pas aimés parce que nous avions quelque motif de séduction, antérieur à son amour, parce que nous avions quelque bonté ; mais nous avons de la bonté, de l'attirance parce qu'il nous a aimés. Dieu crée la bonté des êtres en les aimant[4]. Nous, c'est l'inverse. Nous aimons parce qu'un bien nous sollicite, nous attire. Aimer « comme Dieu

3. La vie des saints nous offre mille exemples de cette valeur créatrice de la charité. Et leur attention indéfiniment renouvelée à se rendre proche illustre bien la grandeur du second commandement, semblable au premier. Voir, par exemple, dans la vie de sainte Thérèse de Lisieux les deux histoires tellement significatives à ce sujet : celle du tablier lentement dénoué, avec le courage du silence qui s'ensuit et la leçon tirée sur les jugements faux (*Histoire d'une âme, Manuscrits autobiographiques,* éd. manuelle, pp. 266-267), et l'histoire du bouquet de fleurs artificielles (*Conseils et souvenirs,* p. 89). On se souvient aussi de la délicatesse que sainte Thérèse avait réussi à témoigner à la Sœur qui lui était le moins sympathique dans sa communauté, à tel point que les autres Sœurs croyaient à une amitié entre elles deux, et qu'après la mort de sainte Thérèse, cette Sœur pourra témoigner avec satisfaction qu'elle avait dû rendre souvent bien heureuse sainte Thérèse (cf. détails dans Ida Görres, *Das verborgene Antlitz,* Herder, 1949, pp. 303-304, et *Manuscrits autobiographiques,* pp. 267-269).

4. Il faut relire l'admirable analyse de saint Thomas d'Aquin en I^a, qu. 20, a. 2. « Il n'en est pas de cet amour comme du nôtre; car notre volonté à nous n'est pas cause de la bonté des choses, elle en est seulement « émue » comme par son propre objet, et notre amour, par lequel nous voulons à quelqu'un du bien, n'est donc pas cause de la bonté que ce quelqu'un possède, au contraire... Mais l'amour de Dieu est la cause qui infuse et crée la bonté dans les êtres, *perfundens et creans bonitatem in rebus.* »

Voir les conséquences décisives qu'a (ou devrait avoir) cette vérité sur notre conception de la prédestination : I^a, qu. 20, a. 3 et 4, et surtout I^a, qu. 23, a. 4.

me » voudra donc dire agir à l'inverse de ce que nous faisons bituellement. Nous savons très bien déceler chez les autres les fauts, les défaillances, qui nous semblent excuser nos refus, otre réserve. « Il est si peu intéressant — il est si peu aimable. » lors que ce serait justement là motif à créer des raisons d'aimer, à se « rendre proche ».

Que fait Notre-Seigneur ? Il suscite, éveille, renouvelle le meilleur, la part de bonté, la part d'espérance toujours cachée n quiconque[5]. Et devant lui, parce qu'il aime, parce qu'il ime en créant, pour rien, tous se remettent à croire, à reprendre onfiance en Dieu, et en eux-mêmes. Les histoires de Marie-Madeleine, de la Samaritaine, de Zachée, de saint Pierre sont ssez explicites, et assez impératives pour notre attitude. « Aimez-vous comme je vous ai aimés. » Nous n'avons pas à nous demander si les autres méritent notre affection, mais à oublier out ce qui peut faire mal à notre amour pour nous rendre roche, comme l'amour divin, l'agapè, a créé cette raison de venir parmi nous[6].

Telle est la première loi de la charité : se rendre proche, comme un père, en créant la vie, en sacrifiant tout de son temps, de son labeur, pour rien, pour l'autre. On peut ajouter que non seulement Notre-Seigneur prend l'initiative quand il donne, mais il propose ses dons *en se faisant plus petit* que celui qui il donne. A Noël, il se fait un enfant, il accepte d'être

5. « L'expérience m'a prouvé *trop tard* qu'on ne saurait expliquer les êtres par leurs vices, mais au contraire par ce qu'ils ont gardé d'intact, de pur, par e qui reste en eux de l'enfance, si profond qu'il faille le chercher. » G. Bernanos, *Lettre aux Anglais,* p. 92.

6. On ne sera jamais assez lucide sur la terrible poussée naturelle de nos éflexes qui nous amènent toujours à aimer en fonction de notre intérêt, jusqu'à un certain besoin si courant (même dans les recommandations ecclésiastiques) de se rassurer à l'avance sur notre calcul : « C'est quelqu'un de très bien... » Saint Luc, au chapitre 6, affirme l'inverse : « Si vous aimez ceux qui vous aiment quel gré vous en saura-t-on ? Les pécheurs aiment aussi eux qui les aiment. Et si vous faites du bien à ceux qui vous font du bien, quel gré vous en saura-t-on ? Les pécheurs aussi en font autant. Et si vous prêtez à ceux de qui vous espérez recevoir, quel gré vous en saura-t-on ? Des pécheurs prêtent aussi à des pécheurs afin qu'on leur rende l'équivalent... Soyez donc miséricordieux comme votre Père est miséricordieux. »

dépendant et d'avoir besoin ; à l'agonie, le Christ vient comme un mendiant près de ses apôtres, leur demandant un peu de leur temps et de leur aide. Et ce n'est pas par hasard : c'est la même attitude près de la Samaritaine, près de Zachée, près de Marie-Madeleine : il a soif, il est sans toit, il accepte des soins, de même qu'il a besoin de Pierre pour son troupeau. Ce n'est pas là stratagème indigne de Dieu qui voudrait se cacher pour mieux arriver à ses fins, et pour forcer celui qui lui fait face. Mais c'est expression souveraine de l'amour *qui veut susciter l'amour*. Le but de l'amitié est d'amener l'autre à aimer, de susciter la réciprocité *dans l'amour même*. Ce que le Christ veut faire, c'est nous rendre *semblable à lui,* en nous donnant occasion d'éveiller la part divine de nous-même : notre cœur, en nous établissant à notre tour source de don, de bonté, de bonheur[7]. De même que, dans la Trinité Sainte, le Père donne au Fils le pouvoir d'aimer, il lui donne de spirer, d'exprimer avec lui leur amour commun. Ceci permet de mieux comprendre la mystérieuse loi de réciprocité des rapports, exprimée en saint Matthieu : « Ce que vous avez fait au plus petit d'entre les miens c'est à moi que vous l'avez fait. » En mon frère, qui était dans le besoin, c'était Dieu qui m'appelait à donner existence à la part divine de ma vie, c'était Dieu qui attendait de me voir aimer comme je suis aimé, afin que s'établisse — réellement — la réciprocité caractéristique de l'amour parfait d'amitié[8].

7. « Qui n'aime pas, n'a pas connu Dieu » (1 Jn 4, 7-8). Avant saint Jean, nous trouvons tout au long de la Bible cette affirmation indéfiniment répétée. Il faudrait citer chaque texte qui rappelle cette vérité de façon identique dans des circonstances à chaque fois différentes. Comprendre Dieu, c'est avoir le même regard que lui sur les hommes, et connaître le pauvre, c'est connaître Dieu, puisque c'est posséder l'Esprit de Dieu; de même que refuser au pauvre c'est refuser à Dieu, puisque c'est refuser que l'Esprit de Dieu prenne possession de nous. Voir surtout : Os 4, 1; 6, 6; Is 11, 9; 57, et tout le ch. 58; Jr 9, 23; 22, 13-17; Ml 3, 4-5, etc. Enfin Ex 3, 7; Yahweh se révèle pour donner son nom en manifestant que le Dieu éternel est celui qui connaît la détresse de son peuple et en a pitié : « Je connais ses souffrances et j'ai résolu de le délivrer. » C'est bien toute la Bible qui témoigne que « quiconque aime connaît Dieu ».

8. Saint Thomas par-delà les hésitations théologiques antérieures définira (et non sans audace) la charité comme une amitié, en spécifiant que ce qui caractérise en propre l'amitié, c'est la réciprocité dans l'amour lui-même, réci-

Il suffira d'ajouter que cet amour du Christ va jusqu'au *don de la vie,* jusqu'à la Croix (cf. 1 Jn 3, 16; Jn 15, 13; Jn 10, 11, etc.) pour avoir fait apparaître le réalisme de cette proximité qu'il est venu établir. « Aimer l'autre comme soi-même », cela désormais veut dire jusqu'à donner sa vie, jusqu'à faire passer la souffrance et le mal de l'autre avant le mien s'ils sont plus grands, puisque je l'aime comme ma propre vie.

Charité et solidarité humaine.

C'est le premier devoir de tout enseignement sur la charité : bien montrer son impossibilité, ne pas retomber ici non plus dans le pélagianisme. Autrement dit bien souligner qu'il n'y a pas seulement entre l'amour humain, la solidarité humaine, aussi forte soit-elle, et la charité une différence de degré, de force, *mais une différence de nature.* La charité est d'une autre nature d'amour. Un commandement « nouveau », « comme Dieu aime ». L'attitude que l'Ancien Testament réservait pour Dieu, Dieu nous demande de l'avoir pour nos frères. Comme si la seule façon de montrer qu'il est notre Père était de vivre entre nous comme des frères. La charité est *un amour qui désormais vient d'en-haut.* « Portez les fardeaux les uns des autres et ainsi vous aurez accompli la Loi du Christ » (Ga 6, 2). Et un fardeau qui ne pèse pas lourd n'est pas un fardeau. Et porter réellement la charge des autres pour un homme qui sait ce que sont déjà ses propres soucis, c'est impossible. C'est vrai, il y faut un amour nouveau, qui vient d'en-haut, qui vient de Dieu.

« C'est l'amour seul qui compte »; mais sainte Thérèse ajoutait : « Pour aimer comme vous m'aimez, il me faut emprunter votre propre amour, alors seulement je trouve le repos. » Telle est la nouveauté du commandement : aimer de l'amour même de Dieu. Ce qui est neuf dans le Nouveau Testament, ce n'est pas que Dieu demande d'aimer, c'était déjà la Loi sous l'Ancien

procité fondée sur un échange, sur un partage : ici le partage du bien même des Personnes divines (cf. IIª IIªe, qu. 23, a. 1). Et c'est bien cette réciprocité qui permet d'expliciter au mieux l'unité des deux commandements.

Testament, mais bien qu'il demande d'aimer *du même amour que lui a pour lui-même* et pour tout ce qu'il fait. Cela, personne ne l'avait jamais dit : *que nous partagions la fécondité divine elle-même,* que Dieu nous donnait de l'aimer, lui et tous ceux qui ont sa vie, du même amour dont lui aimait.

Telle est la raison de la mystérieuse équivalence établie par Notre-Seigneur entre ce qui est fait aux autres, aux « petits », et ce qui est fait à Dieu même. On entre en rapport avec des hommes et c'est Dieu même qui répond. Comme si par une loi de mystérieuse réciprocité des rapports, Dieu attendait que nous soyons les témoins et les délégués de sa propre paternité.

Telle est l'incroyable nouveauté du christianisme, ce qui toujours le distinguera de toute autre religion, comme ce qui fait l'unité de tous ses commandements.

IV

AIMER OU ÊTRE AIMÉ

C'est justement à cette nouveauté qu'il faut revenir pour comprendre le vrai rapport entre prière et charité, et découvrir leur mutuelle implication.

Il n'y a pas de charité qui ne se fonde sur la prière. Car comment prétendre aimer son frère « comme Dieu l'aime », « pour l'amour de Dieu », si l'on ne sait pas ce qu'est cet amour, ce qu'il implique; s'il ne s'agit pour nous que d'idées, très belles peut-être, mais pas plus, si l'on n'a pas donné existence, pris conscience de ce que voulait dire pour nous, concrètement, cet amour de Dieu. On n'aime pas (et on n'est pas aimé) par procuration. Et davantage : on n'aime et on n'est aimé qu'au présent. L'amour n'a pas d'existence au passé. Son rapport au temps n'est pas le même que celui de la pensée. Le souvenir de l'amour n'est plus l'amour. (Comme pour la douleur : je peux me rappeler que j'ai eu mal, mais je ne me rappelle pas la douleur elle-même, sinon en ayant mal à nouveau...)

Telle est la raison et le secret de la nécessaire présence de

prière à toute charité. Pour aimer vraiment, il me faut découvrir comment je suis aimé, et ceci ne supporte pas de n'être pas actuel. Aimer comme Dieu aime, cela suppose être atteint par cet amour, en éprouver l'attrait, l'attaque, la blessure. Alors savoir comment l'on est aimé et aimer ne font plus qu'un seul mouvement. Le deuxième commandement « semblable » au premier. Sans prière on ne peut vivre qu'une caricature de charité. Sans cette perpétuelle présence en nous, au moins en nostalgie, de l'origine divine de la vraie charité fraternelle.

Ainsi *la prière, en me découvrant comment le Christ, comment Dieu nous a aimés fondera la charité, et ceci d'une double façon.* Tout d'abord par la *méditation de l'Écriture.* « Si tu savais le don de Dieu » (Jn 4, 10) : on n'a jamais fini de le savoir concrètement et d'en voir la portée présente, et de réaliser, pour maintenant, tout ce que le Christ a fait pour nous, et « qu'il ne nous a pas aimé pour rire ». Ainsi la prière m'entretient dans le souvenir vivant de ce que Dieu a fait et du prix qu'il a mis pour mon salut. Se rappeler Dieu, mais d'un souvenir présent, c'est là le centre de la prière, son premier mouvement, cet appel renouvelé à l'esprit de tout ce qu'a coûté le rachat de ma vie.

Ainsi l'Écriture méditée en prière a la tâche de me révéler le réalisme de cet amour divin, pour chacun de nous, et de le révéler de façon concrète, par les actes de Notre-Seigneur qui sont autant de paraboles vivantes de la miséricorde de Dieu, et autant d'expressions de ses lois permanentes. « Comme je vous ai aimés... » Seulement alors, et sans que nous en découvrions bien les étapes, mais peu à peu, et au moins dans notre désir, l'autre nous tiendra au cœur comme il tient au cœur de Dieu.

La prière a une autre fonction quand elle assure ses fondements de la charité, c'est d'être *prière de demande pour que l'autre aime Dieu.*

Aimer le prochain « pour l'amour de Dieu » doit s'entendre en un second sens, non moins réel : pour que lui aussi aime Dieu. L'Église est la communauté des bienheureux et de ceux

qui tendent à la Béatitude. Ma prière sera donc d'Église dans la mesure où elle prend en charge cette construction de la communauté des saints, dans la mesure où elle est créatrice de communion, où elle intercède et supplie pour que ce soit vraiment l'Esprit de charité qui soit le lien des chrétiens.

Or ceci est bien objet de *prière,* car on ne le voit pas. On ne redira jamais assez, afin d'éviter les illusions, combien la vraie charité est un mystère. On doit y croire. Il est objet de foi. Ce n'est pas à l'image de n'importe quelle communauté que les hommes sont appelés à s'unir : mais à l'image du lien qui unit le Père et le Fils. *C'est du mystère divin d'abord que relève la charité.* Et l'Esprit d'amour n'est pas n'importe quel « lien », il nous unit à Dieu en nous faisant entrer dans le partage de l'intimité du Fils avec le Père, il nous unit entre nous — aussi inévitablement — à cette même image. C'est bien pourquoi l'on ne voit pas ce que l'amour vise finalement quand il se porte au prochain : on le croit. J'aime ce prochain dans sa relation constitutive à son Dieu et mon Dieu, à son Père et mon Père.

Sachant alors, dans la foi, ce que cela veut dire « Dieu aime », je peux découvrir ce qui dans le monde est de Dieu, et que l'homme, tout homme, est un être sacré, que le cœur de mon frère est né comme le mien du même amour du Père, qu'il tient à Dieu de la même origine divine, et que je suis appelé à l'aimer d'un amour de même nature que celui dont je suis aimé de Dieu et dont j'aime Dieu. De même que la foi m'est transmise par des intermédiaires et des signes dont je ne peux pas me passer, pas plus que je ne dois y rester, de même l'amour de Dieu passe par mon prochain, et remonte à Dieu par lui. Dieu descend à moi par mon frère, pour que je vienne à lui en l'aimant : et ceci d'abord par cette prière, cette prière constante qui seule peut ici mettre la charité sous le signe de l'Esprit, et la sauver de toutes ses contrefaçons, trop tentantes, celles de toutes les solidarités ou des orgueils collectifs, fussent-ils ecclésiastiques.

V

L'UNIQUE ET DERNIÈRE LOI

La charité est impossible sans prière, et une prière acharnée, ais la prière reçoit tout son but de la charité, sinon elle n'est ne mensonge. Toute prière se résume en l'accord de deux olontés : « Que ta volonté soit faite, que ton règne arrive... » rier c'est devenir le disciple de Jésus et donc celui qui est aimé Père. Mais à quoi reconnaît-on les disciples ? « Aimez-vous s uns les autres, c'est à cela que tous reconnaîtront... » (Jn 13, 5). Prier c'est rejoindre l'âme du Christ, partager sa volonté. t quelle est sa volonté ? « Mon commandement c'est que vous ous aimiez les uns les autres » (Jn 13). « Père, qu'ils soient n comme nous sommes un » (Jn 17). « Que ta volonté soit ite », et sainte Thérèse ajoutait : « Votre volonté est d'aimer moi, par moi tous ceux que vous me commandez d'aimer. »

« Que ta volonté soit faite »; notre prière, notre « pratique » eront jugées à notre charité, et notre charité sera jugée par nos ères. Un apologue et une anecdote suffiront à le rappeler.

« Un ami d'Ibn-Al-Kabchi lui demande un jour de lui montrer hidr, le mystérieux personnage qui parfois se révèle aux mys- ques pendant l'extase. « Je te le ferai voir vendredi, si ieu veut », dit Ibn-Al-Kabchi. L'homme, très content, distribua ut un silo de blé aux pauvres — c'était un riche — et se mit jour dit en prière. On frappe à la porte, la servante va voir vient dire que c'est un mendiant. « Dis-lui de revenir après a prière », répond l'homme riche. Et la journée se passe sans cident. Le lendemain, il se plaint à son ami : « Je n'ai pas Khidr, comme tu me l'avais promis. » — « Mais si, c'était mendiant auquel tu as fait dire de repasser... »

« Dire au pauvre : je te donnerai demain, c'est chasser Dieu. » e n'est pas sans raison si le grand texte néo-testamentaire (la remière épître de saint Jean) sur le Dieu-Amour est en même

temps le texte le plus pressant sur les exigences concrètes de la charité. Et qui peut prétendre être ici en règle.

« Si quelqu'un dit : j'aime Dieu et qu'il garde de la haine pour son frère, c'est un menteur. Car comment celui qui n'aime pas son frère, qu'il voit, peut-il prétendre aimer Dieu qu'il ne voit pas » (1 Jn 4, 29).

On raconte que saint Jean Bosco, à la fin du siècle dernier, eut à venir à Paris pour quelque temps. Il se présenta au presbytère d'une église importante, au centre de Paris. Le vicaire, devant ce prêtre italien, payant peut-être peu de mine et au français sans doute hésitant, le fit loger dans une mansarde du sixième étage. Or, plusieurs années après, le même vicaire, interrogé à Rome sur Don Bosco lors du procès de canonisation, eut cette réponse aussi naïve que terrible : « Ah! bien sûr, si l'on avait su que c'était un saint, on ne l'aurait pas mis au sixième. » Il n'y a plus qu'à relire le chapitre 25 de saint Matthieu, la grande scène du jugement dernier, sans appel, des hommes comme des nations. « Seigneur, quand donc t'avons-nous vu avoir faim, avoir soif, être sans logement... Ce que vous avez fait au plus petit d'entre les miens, c'est à moi que vous l'avez fait. » « Ah! si l'on avait su que c'était un saint... » C'était le Christ lui-même.

★

Prière ou charité ? Attention à la question ainsi posée : elle peut être fausse, absolument. Elle n'est même plus de l'Ancien Testament. La charité, c'est partager le cœur de Dieu et pour cela découvrir, dans ma prière, quelle est l'infinie dimension de cet amour. La prière, c'est dire : que ta volonté soit faite, et donc, dans mes actes, accomplir cette volonté d'amour, de pardon, de miséricorde. Il n'y aura plus qu'un commandement, celui qui, parce qu'il porte sur le plus précieux de la vie de Dieu, son amour, nous jugera. Et il nous jugera non sur quelque prouesse rare, mais sur un salut dont la mesure m'est devenue toute proche : mon frère, mon prochain. Comme si la merveilleuse nouveauté de l'Évangile était de nous demander d'avoir

sormais pour les autres l'attitude que nous avons pour Dieu, pour Dieu celle que lui-même a à notre égard. Alors oui, st l'amour seul qui compte. Comme si la seule façon pour us d'affirmer que nous avons un Père dans les cieux, c'était montrer que vraiment nous avons des frères, mais en sachant u'il est impossible d'être un frère pour tous, un « frère univer-l » si, par la prière, on ne vit pas de la certitude quotidienne 'être aimé d'un même Père.

Fr. Bernard Bro, o. p.

La prière de

SAINTE THÉRÈSE DE LISIEUX

La vie chrétienne est une. Elle l'est dans la mesure où, livrée à l'amour surnaturel, devenue réponse à cet amour prévenant et consumant de Dieu, elle devient essentiellement une prière. Mais une telle vie de prière exige la fidélité à des moments de prière pure.

L'ensemble de la vie parfaitement unifiée de Jésus n'était qu'une prière. Celle-ci ne faisait en effet que traduire et rendre volontaires les liens qui unissaient le Christ à son Père, l'attitude foncière de son être à se recevoir sans cesse tout entier du Père : la raison déterminante de toute la vie terrestre, humaine et divine, du Sauveur, était de vouloir et de faire ce que son Père voulait et attendait qu'il fît à tout instant. Aussi pour lui vivre et prier ne faisaient qu'un. Cependant, bien qu'il se tînt continuellement dans le face à face avec son Père, Jésus consacra spécialement à la prière de fréquents et parfois de longs moments. Sans doute voulait-il par là apprendre aux hommes fragiles et dispersés que nous sommes à réserver des moments uniquement à connaître Dieu et à s'unir à lui par sa grâce, afin de reprendre plus intensément contact avec lui et à notre tour

se recevoir » plus exclusivement de son Amour afin de vivre us cesse selon notre prière.

Puisque la prière chrétienne est une participation à la prière Jésus, et qu'à notre époque Dieu a fait don de sainte Thé-se de Lisieux, il est d'un intérêt majeur d'interroger la Sainte r ce qu'était sa prière, de connaître cette prière, liturgique privée. A aucun prix elle n'aurait voulu raccourcir le temps ui lui était consacré, par crainte de « voler » Dieu[1]. Ce qui i permit de livrer toute son existence à l'amour et d'en faire erveilleusement l'unité dans ses multiples instants.

Celle, en effet, que Pie XI, pape de l'Action catholique, près l'avoir si rapidement canonisée, a proclamée Patronne de outes les Missions, n'est-elle pas aussi celle qui a vécu cachée ans un Carmel, ne cessant de répéter qu'il n'y avait rien dans a « Voie » qui ne fût imitable par les « petites » âmes[2] ?

Mais pour connaître la prière de Thérèse, nous ne pouvons uère recourir aux rares définitions qu'elle en donne incidem-ent, ni étudier son comportement extérieur qui, le plus sou-ent, était pour elle, avant tout, affaire d'obéissance dans la oi, ni non plus trouver dans ses œuvres ce qui approcherait d'un raité de la prière.

Nous essaierons donc de discerner ce qui fait le fond de sa ie quotidienne et d'écouter ce qu'elle dit à travers quelques hrases plus suggestives de son attitude fondamentale et per-anente. Nous pourrons alors tenter de dégager de ces paroles a nature du dialogue intime de Thérèse avec Dieu. Et saisir insi pourquoi sa prière — au plus haut point prolongement le celle de Jésus — est imitable par tout chrétien, malgré sa ublimité[3].

1. C et S, pp. 69-70. L'abréviation « C et S » renvoie à *Conseils et Sou-enirs* (Carmel de Lisieux).

2. M, pp. 219, 237. L'abréviation « M » renvoie aux *Manuscrits autobio-raphiques* (Carmel de Lisieux). — N V, p. 75. L'abréviation « N V » ren-oie aux *Novissima Verba.*

3. Lire en particulier *Introduction à la spiritualité de sainte Thérèse,* de M. l'abbé Combes.

L'attitude d'ame foncière de Thérèse

Un texte, qu'il faut par la pensée rapprocher de plusieurs autres qui le complètent et l'explicitent, semble particulièrement propre à nous révéler l'attitude profonde de la sainte et comme le cœur de sa vie de prière.

Thérèse, évoquant sa retraite de profession, écrit à Mère Agnès : « J'ai remarqué bien des fois que Jésus ne veut pas me donner de provisions, il me nourrit à chaque instant d'une nourriture toute nouvelle, je la trouve en moi sans savoir comment, je crois que Jésus me fait la grâce d'agir en moi et me fait penser tout ce qu'il veut que je fasse au moment présent[4]. »

Ces lignes aboutissent discrètement et comme nécessairement au moment présent, absolument capital dans la spiritualité de notre sainte. Il semble, en effet, que le présent, tel que Thérèse le conçoit et le vit, conditionne sa doctrine et met en lumière son originalité foncière comme aussi son actualité. Le jour où, vers quinze ans, Thérèse s'est écriée « je compris le prix du temps »[5], elle a rejoint intuitivement le centre de ce que sera « sa voie ».

Jésus ne veut pas me donner de provisions[6]. Cette première affirmation évoque l'Exode[7] et la nourriture des Hébreux au désert : la manne, nourriture « inconnue », reçue uniquement suivant le besoin exact et immédiat de chacun, ne pouvant être mise en réserve. Thérèse nous indique tout de suite que, pour elle comme pour le Peuple élu, c'est Dieu qui prend l'initiative. Il ne veut pas... Et cette absence de provision n'est pas telle ou telle pauvreté, c'est la pauvreté radicale, absolue, comme Dieu seul peut la créer chez l'âme docile. Pauvreté qui oblige à ne compter que sur Dieu, sans aucune « avance », sans autre sécurité que lui seul. Pauvreté qui, cependant, demeure comme « passagère », transitoire, puisqu'elle est destinée à être comblée.

4. M, p. 190.
5. M, p. 168.
6. N V, pp. 140-141.
7. Ex 16, 1-15.

n peut l'appeler pauvreté éducative, avant tout œuvre de Dieu. hérèse, en effet, ne préconise pas de plan, ne dit pas avoir à acuer pour recevoir; elle laisse Dieu lui-même retirer tout avoir » et, simplement, n'en cherchera pas par elle-même.

Il me nourrit à chaque instant[8]. En liant la pauvreté à l' « ins-ınt » Thérèse exprime ici le paradoxe de la vie de foi. Elle n'est as pauvre, en effet, puisque Dieu la nourrit à « chaque ins-ant ». En ces deux courtes phrases Thérèse dit le mystère même e l'action divine, qui est pour nous celui du temps : simultané-ent Dieu dépouille et revêt. Chaque moment est à la fois pour hérèse pauvreté radicale et plénitude divine. Les mots suivants onnent l'explication de cette « économie » divine.

D'une nourriture toujours nouvelle[9]. A la manne, nourriture ducative malgré laquelle les Pères sont morts (Jn 6, 49) suc-ède la nourriture que nous ne connaissons pas (Jn 4, 32), celle lont parle Jésus et qui est vie éternelle et adorable nouveauté.

Cette nourriture, c'est celle que Jésus lui-même a goûtée. Elle consistait à faire la volonté de Celui qui l'a envoyé et à accom-blir son œuvre (Jn 4, 33-34). C'est elle qui, reçue à chaque ins-ant par Jésus, nous révèle en lui le mystère éternel de la vie livine. La manière d'exister du Christ sur la terre n'est rien d'autre, en effet, que l'apparition, la traduction, dans le cadre des créatures, de sa forme d'existence céleste (Jn 17, 5), c'est-à-dire la réception ininterrompue de tout ce qu'il est comme don venant de son Père, don toujours parfaitement connu et cepen-dant toujours nouveau, puisque l'Amour est inépuisable. La nourriture du Fils est donc la volonté du Père qui précisément l'engendre sans cesse. Et cette volonté, Jésus ne l'anticipe jamais (sans quoi il ne serait plus Fils); mais il l'accueille quelle qu'elle soit (résurrection de Lazare, Gethsémani, etc.) comme sa béa-titude.

D'une certaine manière on peut dire que Jésus n'a jamais voulu avoir de provisions, afin que sa réception de lui-même

8. M, pp. 209, 211, 236; N V, p. 145; Poésie : « Mon chant d'aujourd'hui ».
9. M, p. 209 déjà cité.

venant du Père, fût un acte de pur amour nécessitant la non-possession la plus totale. Thérèse ne fait rien d'autre, en tant que simple créature et toutes proportions gardées (si l'on peut parler de proportions), que de vivre l'attitude du Fils-Unique, Jésus.

Elle est, comme de nombreuses paroles en témoignent, persuadée que Dieu reste toujours le Souverain absolu qui élit, choisit et dispose selon sa volonté, et cette conviction conditionne principalement son humilité foncière. Elle sait et accepte que, par sa nature seule, l'homme ne peut jamais connaître la volonté de Dieu, le but de sa vie. Ce serait là accorder à la servante ce que le maître seul peut donner. Ainsi fait-elle siennes les paroles du Psalmiste : « Comme l'œil de la servante est fixé sur la main de sa maîtresse, ainsi mes yeux sont fixés sur mon Dieu » (Ps 123, 2).

Thérèse, en réalité, aime Jésus « comme » Jésus aime le Père. Elle est « un » avec lui « comme » Jésus avec son Père, et elle réalise là le fond de la prière du Christ (Jn. 17, 21). Pour Thérèse, Jésus n'est jamais quelqu'un de « clos » qui pourrait être embrassé du regard comme un être limité, mais il est toujours « ouvert » à la volonté de son Père, Amour qui survient toujours comme de nouveau, comme l'eau d'une source ou les rayons d'une lumière. Et parce qu'elle aime cette nourriture, cette « Parole » de Dieu qu'est le Christ lui devient « évidente ». Elle rencontre le visage de Jésus et entend sa voix à chaque instant comme pour la première fois. « Sans se montrer, sans faire entendre sa voix, Jésus m'instruit dans le secret[10]. » « Jamais je ne l'ai entendu parler; mais je sais qu'il est en moi. A chaque instant, il me guide et m'inspire[11]. »

Je la trouve en moi sans savoir comment[12]. Thérèse ici semble à première vue s'écarter de l'exemple de Jésus en sa vie terrestre. Le Fils, en effet, savait éminement « comment » sa nourriture se trouvait en lui.

10. M, p. 218.
11. M, pp. 208-209.
12. M, p. 209 déjà cité.

Mais est-ce si sûr que Thérèse ne « savait » pas comment? Jésus le savait dans la mesure où son savoir était informé par son amour. Il n'avait pas à le savoir d'abord intellectuellement pour rendre grâces ensuite. Il le savait d'un savoir « total » et immédiat qui est confiance absolue et unique en la « paternité divine ». Cette confiance absolue n'est autre pour nous que la perfection de notre foi et de notre espérance (He 12, 1-4) et la tendresse filiale d'où provient notre vie théologale.

Au-delà du savoir, Thérèse savait donc aussi « comment » cette nourriture était en elle. Elle y était « parce que Thérèse était petite et faible et que Jésus s'abaissait vers elle pour l'instruire en secret des choses de son amour[13] ».

Ainsi en renonçant à connaître par avance et de façon claire la volonté de Dieu sur elle, Thérèse obtenait une connaissance plus haute qui ne s'appelle plus « savoir », mais certitude expérimentale. La sainte nous dévoile ici discrètement le contenu de sa foi qui, par la charité, espère au-delà de tout « savoir ».

Je crois que Jésus me fait la grâce d'agir en moi[14]. Une telle phrase est extraordinaire de sécurité et manifeste une fois de plus le génie synthétique de la sainte. Celle-ci parvint à exprimer dans sa spontanéité toute vivante ce dont l'intelligence a tant de mal à rendre compte par ses efforts spéculatifs.

Thérèse, en effet, vient d'affirmer que Jésus ne veut pas lui donner de provisions, qu'il la nourrit à chaque instant, d'une nourriture toujours nouvelle qu'elle trouve en elle sans savoir comment. Devant ce miracle permanent de la vie de la grâce, Thérèse certifie maintenant qu'elle a une confiance totale. Et que croit-elle? — D'abord que Jésus lui fait la grâce. Elle insiste donc sur la gratuité de l'amour divin, sur cet amour gratuit qui est principe de tout ce mystère. — Ensuite, que Jésus *agit en* elle. — En effet, la grâce de Dieu, c'est bien de vivre, d'agir en sa créature. « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons à lui, et nous ferons chez

13. M, p. 118.
14. M, p. 265; N V, pp. 129-130, 136, 151.

lui notre demeure[15]. » C'est là une pensée dominante chez Thérèse que le Tout de l'agir divin. « Il n'y a que Jésus qui est[16] », dira-t-elle, exprimant par là que c'est en lui que nous sommes crés, donc que gît notre vérité ; nous ne saurions nous trouver en dehors de lui, nous ne sommes vrais qu'en lui, en son agir, dans la mesure où nous restons des sarments attachés au cep qu'il est ; dans la mesure où nous nous laissons former et déterminer par sa vie, sa volonté d'amour la plus libre ; dans la mesure où nous nous soumettons à la force contraignante de l'amour qui, surnaturellement, revendique et prend tout en charge. Elle sait qu'en dehors de Jésus qui est cet amour, on ne peut rien comprendre et surtout rien faire de soi-même au plan surnaurel. Elle précisera souvent que c'est lui qui aime en elle.

Jamais cependant elle ne séparera radicalement sa propre activité de l'activité divine. Si Jésus est la source, le principe absolu, elle entend être participante réelle : « Oui, je le sens, lorsque je suis charitable, c'est Jésus seul qui agit en moi ; plus je suis unie à lui, plus aussi j'aime toutes mes sœurs[17]. » L'agir de Thérèse, en ce qu'il a de bon, est d'abord l'agir divin. Thérèse ne se glorifie que dans le Seigneur qui vit en elle, de même que Jésus sur terre ne cessait d'affirmer que le Père lui dictait ses paroles et agissait en lui, avec lui.

Et puisque la gloire du Père est que nous portions beaucoup de fruit[18] Thérèse s'efforcera de multiplier ses « œuvres »[19], mais rappellera sans cesse que la gloire en revient à Dieu[20].

Elle va maintenant préciser comment peut se concevoir sa participation à cette gloire.

Il me fait penser tout ce qu'il veut que je fasse[21]. Thérèse, au cœur si pur, a senti que Dieu le Père n'a pas « imposé » à son Fils selon la « justice » le sacrifice effroyable de la Croix.

15. Jn 14, 23.
16. *Lettres,* p. 135.
17. M, p. 265.
18. Jn 15, 8.
19. Jn 14, 12.
20. M, pp. 243, 248; N V, pp. 129-130, 133, 151.
21. M, pp. 271, 273, 276, 291.

e don de sa vie était pour Jésus un acte d'entière liberté, de r amour; la volonté de son Père ne se présentait pas à lui mme une « contrainte » extérieure à son vouloir intime.

L'amour du Père inspirait au Fils ce que le Fils accueillait ans écart, sans aucune « distance » ni « contrainte », puisqu'en ecevant sa « mort », il ne faisait que continuer à recevoir sa ie à travers elle. Bien mieux, en recevant cette mort, il recevait a vie de la grâce « pour nous »; c'est pourquoi il désirait tant e baptême dans lequel il voyait l'amour du Père. L'anéantissement du « je » devant l'Autre est simultanément, sans aucune perte de soi-même, son propre achèvement. Tel est le mystère le l'amour qui se réalise dans et par le don de soi. Thérèse, éclairée d'en-haut, agissait comme si notre liberté se trouve à l'intérieur de la « contrainte » de Dieu.

a) *Il me fait penser.* Ici encore Jésus a l'initiative, mais qui n'est pas un ordre. Il « inspire », désirant que son vouloir absolu soit « conçu » en elle, pour qu'elle ait part à l'invention du propre membre qu'elle doit être et de tout le Corps dont elle est solidaire à partir de cette inspiration divine. Ce qui suppose que Thérèse se tenait à l'écoute, que sa prière était d'abord cette attention du cœur au mouvement de l'Esprit du Maître. Esprit d'amour qui parle pour unir librement, qui donne la Parole et demande à l'intelligence de la faire sienne, de l'engendrer humainement.

b) *Tout ce qu'il veut.* La sainte ne dit pas : ce qu'il aimerait, souhaiterait; mais ce qu'il veut. Après avoir exprimé discrètement la liberté humaine, elle réaffirme bien vite l'absolu du vouloir divin, la puissance de la Parole de Dieu qui ne retourne pas à son origine sans avoir réalisé ce qu'elle signifiait[22].

Par ces mots Thérèse condense en quelque sorte le rapport de la tête aux membres[23], renforce l'analogie avec le corps humain où les membres ne sauraient collaborer « librement ». Aucun rapport, en effet, n'est plus étroit dans l'être que le rapport entre

22. Is 55, 11.
23. 1 Co 12.

le membre « orné » de la grâce et la tête qui confère cette grâce, entre le cep et les sarments[24]. Mais cette réalité divine, que les sacrements avant tout nous transmettent, ne peut prévaloir que si en même temps elle est spirituelle, c'est-à-dire qu'elle existe dans la sphère de la liberté, où il est possible d'entendre, d'acquiescer et de suivre. Reste que dans ce rapport le vouloir divin prédomine. Thérèse en éprouve l'exigence absolue qu'elle traduit par le mot « tout ». C'est tout le vouloir divin, et non une partie, qui lui est transmis ; donc tout le Verbe de Dieu qu'elle reçoit, même s'il s'exprime à travers un vouloir forcément limité dans le temps et l'espace. Cette idée, sous-jacente à l'expression de Thérèse, que c'est tout le Verbe divin qui est reçu dans une parole particulière, permet de comprendre comment s'établit dans l'instant la rencontre de la sainte avec l'éternité divine.

Que je fasse. Ce qui précède pouvait servir à définir le rapport de la tête aux membres. Par ces derniers mots, Thérèse attire notre attention sur ce qui fonde le rapport des membres entre eux ; c'est l'action que maintenant elle annonce. Si c'est Jésus qui veut qu'elle fasse librement ce qu'il lui inspire, ce ne peut être qu'en fonction d'un dessein. A celui qui l'écoute, Jésus révèle sa volonté, et cette volonté est que nous collaborions comme membre à l'édification du Corps. Car Jésus est « la Vie » en personne ; par conséquent il est la Vie d'une manière personnelle, spirituelle et libre, et non comme un simple principe d'être. Et c'est en tant qu'il est cette liberté souveraine que Jésus est la lumière des hommes. La grâce divine, en effet, n'est pas comme une sorte de vie anonyme sans visage que l'on garde en soi et que l'on peut « augmenter » par un comportement approprié. La lumière véritable qu'est le Fils (Jn 1, 9) sans laquelle la lumière diffuse de la raison serait mensongère, est toujours libre et comme précise dans son rayonnement. Le Verbe est celui dont les yeux nous transpercent et nous purifient comme une flamme ardente (Ap 1, 14), dont l'ordre nous plie à une obéissance nouvelle, dont la puissance nous envoie à la mission qu'il veut pour nous.

24. Jn 15, 1-6.

La grâce, don de l'Esprit, n'est donc pas sans orientation et un « bon plaisir » n'est jamais arbitraire. Thérèse, dans son sentiment d'être au cœur de l'Église, le conçoit bien. Elle sait qu'elle n'est pas au cœur de l'Église n'importe comment. Elle sait que l'Esprit qu'elle reçoit est celui de Jésus, qu'il explicite la Parole du Sauveur, laquelle n'est pas lettre morte, mais dessein d'amour vivant : le don de l'Esprit implique la mission du salut. C'est ainsi que l'Esprit est le constructeur et le vivificateur de l'Église fondée par le Christ. Par lui, l'Église se construit en fonction du vouloir du Chef qui connaît humainement tous les besoins du Corps mystique. Pour Thérèse, se livrer à Jésus ce n'est donc pas seulement se liver à une Personne, infiniment adorable certes, mais en quelque sorte « immuable » dans une stabilité définitive. C'est encore se livrer à son Esprit dynamique qui ordonne en fonction des besoins du tout. Elle cite elle-même ce passage de la première Épître aux Corinthiens (12, 13)[25]. De cette façon Thérèse nous rappelle deux réalités capitales :

1) La première est que se livrer à Dieu c'est avoir des rapports précis avec les trois Personnes divines et que ces rapports commandent en quelque sorte des attitudes intimes spécifiques : Thérèse se livre à Jésus, d'après ce qu'elle a appris de lui, comme lui-même est livré au Père. C'est l'aspect de transcendance si important aux yeux de la sainte : Dieu est cause de tout bien et son amour fait feu de tout bois, même du mal qu'il utilise[26]. Il est celui qui peut tout et auquel sont dues adoration, louange et gloire. — Thérèse apprend à connaître ce transcendant à travers l'Évangile. La parole du Sauveur, toujours actuelle, lui révèle le cœur et les mœurs du Père; elle devient le langage qui lui permet de parler le mieux à Dieu — Enfin, Thérèse reste en rapport avec l'Esprit du Père et du Fils. Cet Esprit d'amour lui révèle la transcendance du Père et l'œuvre du Fils et ainsi le service de l'Église lui apparaît en dépendance de cette relation trinitaire.

25. M, p. 228.
26. M, pp. 207-208.

2) La seconde réalité que Thérèse nous dit est que se livrer ainsi à Jésus, c'est finalement se livrer pour son Église à travers les Personnes divines, et le faire parfaitement puisqu'elles seules connaissent ses besoins réels et savent inspirer chaque membre en fonction de ses besoins. Ainsi, retrouvons-nous le plein sens de la non-possession. Celle-ci n'est pas recherchée d'abord pour une béatitude personnelle qui fait que l'on « est » d'autant plus que l'on « a » moins. Mais cette pauvreté radicale, en faisant naître la soif permanente de recevoir de Dieu, fait naître en même temps le moyen (en ne se complaisant que dans sa Volonté), de servir ses frères avec le maximum d'efficacité.

Pour Thérèse, la garantie de l'action ne saurait être dans sa forme, toujours sujette à caution : elle est avant tout en celui qui l'inspire, et c'est pourquoi elle requiert un perpétuel dépouillement de tout ce qui n'est pas lui. C'est en définitive par cette préférence, cet exclusivisme, accordé à Jésus (ce qui est l'imitation fidèle de la vie du Fils face au Père) que Thérèse trouve en lui le roc paternel et que, dans une confiance totale et inaltérable, elle permet à l'Église de faire en elle pour le bien de tout le Corps, une œuvre originale à la gloire de Dieu.

Comme il apparaît, rien, dans ces phrases de Thérèse, ne saurait se confondre avec la vulgarité ou la médiocrité. L'espérance qui caractérise l'attitude thérésienne ne peut jamais être comparée à un optimisme quelconque, pas plus qu'à un stoïcisme subtil. L'état d'enfance spirituelle de Thérèse est le fruit d'un mouvement qui unit son âme pleinement à Dieu. C'est parce qu'elle a répondu à l'amour de Dieu qu'elle connaît cet amour, et de cette connaissance est née une « confiance éternelle » dans laquelle le dialogue permanent d'amour s'épanouit librement. Cette confiance est la condition, comme Thérèse l'affirme souvent, par laquelle Dieu, son unique bien, se donne à elle si largement[27].

Il reste, avant d'en faire l'application à la prière, à voir comment tout ce que vient d'exprimer la sainte se synthétise dans le moment présent.

27. *Lettres*, pp. 340-342; N V, p. 82, etc.

du moment présent[28]. Pas plus que le reste, la conscience de Thérèse de l'importance du moment présent n'est une nouveauté. C'est dans le moment présent que se nouent toutes ces relations dont on vient de parler. Il s'agit de participer, grâce à la prière, à l'œuvre du Christ, et par là même, à la souffrance que cette œuvre implique. La prière est contemplation, non spectacle, elle est communion active jusqu'à l'achèvement de la mission qui est reçue en elle.

Mais Thérèse a une manière à elle de vivre le présent, dans laquelle se trouvent définis les rapports du temps et de l'éternité, ou encore, sous un autre angle, de l'individu et de la communauté totale. Le secret de toute prière réside dans le mystère de ses différents rapports sur lesquels se fonde notre dialogue avec l'Éternel et aussi, en lui, avec tous les membres de l'Église.

Nous venons de voir que, pour Thérèse, dans le présent se réalisent à la fois : le dénuement (non pas indigence naturelle, mais surnaturelle puisqu'elle a Dieu pour auteur); la nourriture céleste qui comble la créature de façon toujours nouvelle; la mission enfin, car cette nourriture nouvelle est exigence d'engagement. Dans ce présent se trouve ainsi comme contenu l'ensemble du mystère évangélique. Nous y trouvons l'esprit des béatitudes qui définit quelle doit être : l'attitude humaine permanente en son fond; — l'identification au Fils (ce qui résume tous les conseils) dans la réception ininterrompue de la volonté du Père toujours nouvelle; — enfin la participation à la mission du Fils en recevant par son Esprit l'orientation et la force nécessaires à l'engagement.

Ainsi, c'est donc dans le moment présent que Thérèse reçoit comme la même et double impulsion de l'Éternel qui, lui retirant tout « avoir », lui révèle, dans une dépendance radicale, son être et sa mission, c'est-à-dire son nom propre. Et parce que ces instants sont des instants absolument pauvres, « vides », ils sont des instants de plénitude, infiniment riches, d'une

28. M, p. 168 déjà cité; N V, pp. 145, 152, 163, etc.; Poésie : « Mon chant d'aujourd'hui ».

richesse qui n'est pas repos, mais invitation continuelle au don de soi.

Pour Thérèse, le repos en Dieu c'est la participation de tout son être à l'activité d'amour de Dieu. Tant que le Corps mystique n'aura pas atteint sa plénitude[29], cette œuvre d'amour doit être incessante et mérite, comme Jésus l'a montré, tous les sacrifices.

Cette dimension apostolique du présent thérésien nous livre le secret de sa souffrance. Car, pour la sainte, l'instant prend sa valeur grâce à la participation à l'acte de Jésus, acte permanent, simple et un, dans lequel tout s'épuise et à partir duquel tout se recrée, acte de mort et de résurrection. La mort à soi (que le Christ a vécue pour nous), cette mort à tout « avoir » est comme la condition permanente de la résurrection, c'est-à-dire de la naissance de l'être nouveau oublieux de lui-même pour une ouverture et un don à l'universel, universel divin, mais aussi humain en tant qu'assumé dans le divin.

Cette résurrection elle-même ne peut être un repos tant que des frères en Dieu sont encore dans la souffrance, en croissance. Elle est cependant béatitude; car elle est communion à l'Amour en qui tout est déjà conquis.

C'est finalement par la véritable valorisation (divinisation) du temps, qui est temps de formation du Corps entier, que Thérèse reçoit et témoigne l'amour éternel. Elle reproduit le Fils tel qu'il s'est révélé dans sa soumission parfaite au Père. Et par cette soumission qui la fait vivre elle aussi sur la Croix, elle acquiert en Jésus une multitude de frères.

C'est dire que Thérèse a compris le message évangélique en ce qu'il a de central et a voulu le vivre à la lettre; elle s'est identifiée absolument à l'attitude du Fils qui reçoit du Père à chaque instant « être et mission ». C'est pourquoi, alors que sa vie n'est qu'un regard d'amour sur le Fils, son message ultime rejoint celui de Jésus : la paternité de Dieu. En écoutant Jésus, en n'écoutant que lui, en « gardant » sa Parole, en ne gardant qu'elle, Thérèse a connu le Père, comme Jésus l'avait promis et elle nous livre ce trésor de l'Évangile : l'Espérance divine.

29. N V, p. 82.

: vie sur la croix est ainsi une louange jaillie du cœur de l'É-
e à la miséricorde éternelle, créatrice et recréatrice, à laquelle
en ne saurait échapper.

Possibilité de l'attitude d'ame de Thérèse : Marie

Thérèse affirme à maintes reprises que cette plénitude du moment présent, qui nous a permis de saisir le fond de sa vie, elle ne pouvait la vivre en dehors d'une appartenance filiale à Marie[30].

L'attitude d'âme thérésienne, comme l'a montré l'analyse précédente, exige en effet du chrétien à la fois une abnégation totale de soi pour laisser à Dieu l'entière initiative, et le plein consentement à faire « sienne » l'intention précise divine, c'est-à-dire à laisser, à travers son propre cœur de créature, Dieu se donner à l'Église. Or cela requiert comme un « milieu vital » déjà parfaitement préparé, et qui, grâce à une expérience personnelle entièrement achevée, guide l'âme dans ce don d'elle-même, à partir du don divin.

Ce milieu vital, Thérèse le comprenait, c'est Marie. Elle a le privilège, après avoir formé Jésus dans son sein, de nous former spirituellement, de former son Premier-né en nous. Thérèse a pressenti que les privilèges de la Mère de Dieu n'étaient pas destinés à l'éloigner de nous, mais au contraire à l'en rapprocher comme une mère de ses enfants[31]. Marie exerce ce rôle de deux façons : D'abord elle montre que ce qu'elle a fait, nous devons le faire, moins parfaitement sans doute, mais non différemment. Ensuite, elle nous apprend à le faire : elle coule l'enseignement divin dans le moule d'une éducation vitalement humaine. Elle est parfaitement mère. Sa vie de grâce est d'être parfaitement identifiée à son Fils. Sans cesse Jésus, au cours

30. M, pp. 71, 95, 140, 241, 291, etc.; Poésie : « Pourquoi je t'aime, ô Marie. » *Lettres,* pp. 130, 149.
31. N V, pp. 26, 135, 154-158, 193, etc.

de son existence terrestre, lui apprit à s'effacer devant sa vie, comme lui-même s'effaçait devant le vouloir de son Père, à être vis-à-vis de lui ce qu'il est lui-même vis-à-vis du Père : parfaite ouverture à son amour. « Qu'y a-t-il entre vous et moi ? Ne fallait-il pas que je sois aux affaires de mon Père[32] ? » Ainsi l'identifia-t-il à lui-même, de sorte que tous deux se rejoignaient dans l'anéantissement d'eux-mêmes face à la volonté du Père. Et Marie ne regardant que Jésus, n'étant que pure référence à lui, reproduit si bien l'acte éternel qui est la vie même du Christ, qu'elle devint capable, à partir, évidemment, de Jésus, de le faire faire à tous ses enfants.

La mission de Marie n'est pas de reproduire tel aspect particulier du Sauveur, mais ce qu'il est essentiellement, c'est-à-dire le mystère de son effacement devant son Père. « Faites tout ce qu'il vous dira[33]. » Elle nous donne Jésus en nous montrant ce qui fait le fond de sa propre vie ; elle nous livre Jésus, mais aussi le rapport, la relation qui l'unit à lui. Par Marie, Dieu nous montre la grandeur de la créature à qui est donné, en recevant Dieu, le privilège de le donner à son tour.

Ainsi ce mouvement d'âme profond se réfère habituellement à la miséricorde du Père, exprimée en Jésus ; mais il est rendu possible et prend toute sa dimension grâce à l'étroite dépendance de Thérèse à l'égard de Marie.

La prière de Thérèse

La prière de Thérèse nous est maintenant plus accessible. Il suffit d'appliquer à sa prière ce que nous venons de découvrir de sa vie intime quotidienne, pour connaître l'originalité essentielle du dialogue de la sainte avec Dieu, et d'en apercevoir ses sources principales ainsi que ses caractéristiques majeures.

32. Jn 2, 4 ; Lc 2, 49.
33. Jn 2, 5.

on originalité essentielle.

Les deux pôles de la vie de Thérèse : « oubli de soi » pour veiller et écouter l'Esprit ; et « don de soi » pour vouloir ce que veut Jésus, sont ceux-là mêmes de sa prière qui est comme la respiration de sa vie. Et cela dans la certitude que ce rythme est celui de la vie même d'amour de Dieu communiquée gratuitement.

Sans doute la prière de Thérèse, comme toute prière authentique, est la prière de Jésus participée ; mais participée surtout en ce que, dans sa prière, la carmélite renonce à toute initiative personnelle pour n'implorer de Dieu que ce qu'il lui offre à tout moment d'une manière ou d'une autre.

Convaincue de son impuissance, et cela dès le début de la vie, elle se livre à sa vocation. Comprenant qu'elle ne pouvait prétendre à découvrir dans la vie du Sauveur un exemple particulier qu'il lui faudrait imiter, elle renonce à toute anticipation et ne veut que se rendre totalement disponible, être l'instrument docile de Jésus, du Fils envoyé comme Sauveur universel. Ne pouvant rien vouloir de limité elle veut tout ; ses désirs sont multiformes (mission, martyre, etc.)[34]. C'est sans doute ce qui lui fait comprendre qu'il doit y avoir une instance plus haute qui coordonne et adapte les unes aux autres les différentes situations de la vie du Christ que l'Église doit reproduire. Ne se sentant pas inspirée pour incarner telle ou telle situation, mais seulement attirée (et avec quelle force!) par le désir d'aimer, elle se livre à l'Esprit, le grand inspirateur, afin que celui-ci décide à chaque instant ce qu'elle doit être pour le bien de l'ensemble. « Dans le cœur de l'Église, ma mère, je serai l'amour[35] » c'est-à-dire : je serai ce que l'amour veut de moi à chaque instant.

Cela suppose que la prière de Thérèse, comme sa vie, consistait essentiellement à s'ouvrir, à se livrer à l'Esprit de Jésus qui lui indiquera dans le moment présent s'il y aura lieu pour elle, dans l'abandon au Père, d'agir ou de s'abstenir avec Jésus ; de

34. M, pp. 25-26, 226-227.
35. M, p. 229.

se cacher, de fuir même, ou de s'offrir aux difficultés, de parler ou de se taire, de manger ou de se priver, de se réjouir ou de souffrir avec lui [36].

Pour Thérèse prier, c'était accueillir, dans l'élan de tout son être, le don que Dieu lui faisait de son amour. Et cela, quelle que fût la manière dont Dieu communiquait cet amour au moment présent (grâces extraordinaires, consolations, sécheresse, épreuves), et à la mesure de ses propres possibilités de chaque instant [37]. Sa prière, essentiellement confiante, s'enracinait ainsi dans la paternité divine; mais la confiance de Thérèse revêtait un double aspect : confiance d'abord en Dieu, notre Père, qui sait et peut tout, ne sait et ne peut qu'aimer, puisqu'il est l'Amour; confiance aussi en elle-même, à travers Marie, c'est-à-dire confiance en des moyens de créature, si pauvre soit-elle, à travers les moyens devenus illimités de la Vierge qui reste parfaitement l'une des nôtres, quoique la plus grande.

La prière de Thérèse prenait tout son essor dans une dépendance toujours plus profonde d'elle-même à l'égard de la Mère du Sauveur de tous les hommes.

Ses sources principales.

Il faut entendre par là les sources les plus directes de la prière de Thérèse, au plan de la grâce; car il n'est pas un événement si insignifiant soit-il, qui n'ait donné à la sainte l'occasion de s'élever vers Dieu ou d'incarner son amour. Mais Thérèse tenait cette attitude d'orante permanente de deux moyens privilégiés de communication divine : l'Eucharistie et l'Évangile, amour substantiel et vérité spirituelle.

L'Eucharistie [38]. Par l'Église elle-même, et par tous les sacrements, spécialement l'Eucharistie, Thérèse se sait incorporée réellement au Verbe fait chair. Elle croit absolument qu'elle est

36. M, p. 270; N V, pp. 20, 168, etc.

37. M, p. 290. Légende du « petit oiseau ». M, pp. 233-237. *Lettres,* pp. 335-338.

38. *Lettres,* p. 129; N V, p. 137. Poésies : « Jésus, mon Bien-Aimé, rappelle-toi »; « Mon ciel à moi »; « Mes désirs près du tabernacle », etc.

ans le Christ », comme le Christ est en elle[39]. Et sans doute, sence de grâces sensibles au moment de ses communions et ons de grâces[40] lui rappelle sans cesse à quel point cette ncontre intérieure, cette « fusion »[41] divine, se réalise géné- ement au niveau de l'être, du moi profond, et échappe norma- ent aux facultés à cause de sa « proximité » absolue. Aussi te communion dans la foi pure lui devient un moyen de faire isir à celui dont le plaisir est de se donner[42]. Elle communie ur Jésus, pour lui faire plaisir et conserve cette disposition ute la journée et durant toute sa prière. Elle va à l'oraison pour consoler Jésus et non pour être consolée »[43], pour l'aider sauver les âmes[44]. L'absence de consolation lui apparaît un ivilège puisqu'il lui permet un amour plus pur, plus désin- ressé, dont son Bien-Aimé la juge digne[45].

C'est ainsi que l'Eucharistie est en général pour elle comme premier don d'un amour crucifié qui ne veut être payé que r l'amour; don divin duquel dépendront ceux qu'elle multi- iera au cours de la journée.

L'Écriture[46]. L'Évangile tenait une place primordiale dans vie de Thérèse. En dehors de l'amour substantiel reçu dans Eucharistie, la sainte cherchait sa nourriture avant tout et, plus en plus de façon presque exclusive, dans la vérité spi- tuelle de l'Écriture. L'Évangile, explicité en elle par l'Esprit, révélait le don ineffable reçu par la Communion, et à travers s exemples de la vie du Christ, il ouvrait de plus son âme aux randes intentions divines sur la vie de Thérèse et sur celle de Église.

Celui qui se donne à Thérèse personnellement et tout entier ns l'Eucharistie se livre à elle dans l'Évangile, non plus comme

39. Ga 2, 20.
40. M, pp. 189, 199.
41. M, p. 83.
42. M. p. 199.
43. M, pp. 185, 317.
44. N V, p. 99; *Lettres,* pp. 68-69, 135.
45. M, p. 189; *Lettres,* pp. 147-148, 165.
46. M, p. 208; N V, p. 8.

« chair », mais comme « parole », parole qu'elle apprend à connaître librement à travers tout elle-même, à travers ses facultés d'intelligence et de sensibilité [47].

La sainte a compris que le contact vital, intime, avec la Parole faite chair devait laisser place à l'audition de cette parole. Elle a compris que l'existence comme tabernacle de Jésus exigeait l'existence comme auditeur de Jésus. Garder la parole en elle ne la dispensait pas d'écouter la parole au-dessus d'elle.

C'était aussi l'attitude de Marie, Vierge des vierges, auditrice de la seule Parole divine et lieu de l'Incarnation du Verbe : « Je suis la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon sa Parole [48]. » Et même après avoir mis Jésus au monde, Marie le portait en elle : elle n'avait qu'à regarder dans son cœur qui était « plein de lui » pour le trouver. Elle ne négligeait pas pour autant de regarder constamment celui qui grandissait à ses côtés, l'enfant, l'adolescent, l'homme dont les actes lui paraissaient sans cesse imprévus et surprenants.

Ses caractéristiques.

Prière personnelle. La prière de Thérèse apparaît avant tout comme essentiellement personnelle. C'est ce caractère personnel que nous retrouvons en Marie dans son mystère de la Visitation. Comme la Vierge, Thérèse sait que le Seigneur s'intéresse personnellement à elle [49], et dans le secret de son âme elle attend Jésus et s'ouvre à son Esprit [50]. Continuellement elle évoque ce dialogue de personne à personne [51]. « Il me fait penser », « il veut », « je sens », « je sais », etc.

Prière d'Église. Le tête-à-tête avec Jésus, cependant, n'a rien d'individualiste, il est celui d'une authentique enfant de la Mère du Sauveur. A l'oraison, Thérèse s'adresse au Père de tous les

47. M, pp. 312-313; C et S, pp. 71-72.
48. Lc 1, 38.
49. M, p. 120.
50. M, p. 290.
51. M, pp. 218, 221, 223, 236, 253, 260, etc.

mes, au Sauveur de chacun d'eux, et vient à Jésus en tant le premier d'entre eux. Si elle aimait tant réciter l'office in[52], alors même qu'elle ne comprenait pas toujours le sens éral, ne sachant pas le latin, c'est qu'elle en saisissait la leur communautaire et ecclésiale. Ce sentiment d'appartenance de prière dans l'Église, c'est Jésus qui le lui a inspiré. C'est aimant Jésus, en lui donnant la préférence exclusive, que n cœur s'est dilaté par la grâce aux dimensions de l'Église. hez Thérèse, en effet, tout est en fonction du désir de faire aisir au Bon Dieu ; et toute activité humaine est seconde et mme subordonnée à la foi et à l'espérance divines qui sont n don gratuit permanent. Thérèse se tient devant son Seigneur mme devant celui qui est tout, qui est la Vie, qui prend toururs l'initiative et peut tout[53]. C'est pourquoi l'amour miséridieux du Père ne se découvre à elle qu'à travers une acception qui prend souvent la forme d'une véritable agonie.

Notre sainte sait que c'est le même amour qui dénude et revêt, ue tout vient de Dieu. Et puisqu'elle s'est livrée à l'amour, elle oit que tout dans sa vie, ne peut venir, n'est permis que par amour. La « lumière » du Christ, qui l'illumine sans cesse, laire justement la transcendance du Père et son incompréhenble vouloir, son incompréhensible amour, que Thérèse accepte ujours et qui la consume ; mais qu'elle ne peut « comprendre »[54]. « Le Père a tellement aimé le monde qu'il lui a livré on Fils[55]. »

C'est dans ce climat de richesse et d'abandon, dans cette comunion intime entre le délaissement apparent du Père et le don e son Fils aux hommes que l'on peut saisir la dimension de souffrance dans la prière de Thérèse[56] au fond de laquelle emeure cependant la joie.

A la fin de sa vie se lèvera un peu, mais toujours dans la i, le voile mystérieux : « Je ne puis m'expliquer qu'il fût pos-

52. N V, pp. 123-124; M, p. 290.
53. *Lettres,* pp. 135, 155; N V, p. 36.
54. N V, pp. 136, 177.
55. Jn 3, 16.
56. M, p. 189; N V, p. 184; C et S, p. 184.

sible de tant souffrir que par les désirs ardents que j'ai eus de sauver des âmes[57]. »

Cette souffrance d'être privée d'une certaine façon de Dieu qu'elle voulait tellement posséder lui paraissait comme un don de son amour. Dieu de son côté a offert au monde cette soif que Thérèse avait de lui et qu'il n'étanchait pas ; c'est pourquoi aujourd'hui tant d'âmes en elle et par elle remontent vers Dieu, et que l'humble carmélite, cachée en Dieu avec le Christ[58], a atteint la plénitude de sa vocation : le don de l'amour du Fils au monde à travers son propre cœur.

Enfant du Père, épouse du Fils et temple de l'Esprit, Thérèse se situe au cœur de l'Église, gloire des trois Personnes divines (canon de la messe). Elle s'y trouve en tant que l'amour en est la vie intime et que sans lui rien ne vaut, mais également en tant que cette Église est de la terre et du Ciel, c'est-à-dire que ses enfants doivent apprendre à mériter et à vivre dès ici-bas un royaume déjà entièrement donné[59]. C'est dans la manière dont elle a su trouver Dieu ici-bas, et par là même, réconcilier sans cesse en elle le Ciel et la terre, que Thérèse est entièrement au cœur de l'Église[60] et que toutes les missions de celle-ci peuvent s'inspirer de sa propre mission.

Au cours de sa prière, comme de sa vie quotidienne, Thérèse a su consentir de tout elle-même au rythme rédempteur, recevoir à chaque instant l'Esprit d'amour, c'est-à-dire rencontrer l'infini au travers des réalités concrètes qui souvent semblent trahir l'inspiration divine. Au début de sa vie, toutes ses souffrances insuffisamment surnaturalisées, la faisaient tendre de la terre vers le Ciel[61]. Peu à peu on aperçoit à travers ses écrits s'opérer un renversement progressif sous l'effet de l'amour. Vers la fin elle demande moins d'être emportée au Ciel que de faire la seule volonté de Jésus[62] dont l'amour, comme le lui rappelle le fait de l'Incarnation, descend du Ciel sur la terre.

57. N V, p. 194; C et S, p. 102.
58. Col 3, 3.
59. Lc 17, 20-21; Col 1, 13.
60. M, p. 229.
61. M, pp. 37, 43, 44; *Lettres*, pp. 105-106, 114-115, 123, 132-133, 234.
62. N V, pp. 6, 152, 167, 173.

ussi, sur la croix avec son Bien-Aimé, tendue entre le désir le posséder parfaitement et celui de le donner au monde par souffrance elle dira ce mot qui résume sa vie : « Je veux asser mon Ciel à faire du bien sur la terre[63]. »

Prière de pauvre. La prière de Thérèse est à ce point personnelle et d'Église, parce qu'elle est pauvre, dépouillée. C'est en timant Jésus, en lui donnant la préférence exclusive, en laissant 'Esprit parler en elle, que dans l'intimité du Maître et par sa grâce son cœur s'est dilaté aux dimensions du monde.

Thérèse consentit au non-avoir. Elle insiste souvent sur sa répugnance à emmagasiner, aussi bien les systèmes spirituels que les grâces[64]. Elle ne fait pas de provision, veut se tenir l'âme et le cœur nus devant Dieu. Même les « intentions » sont dans une certaine mesure exclues de sa prière : « Et puis cela me fatiguerait l'esprit de dire au bon Dieu à chaque instant : Donnez ceci à Pierre, donnez ceci à Paul. Je ne le fais bien vite que lorsqu'une sœur me le demande, et après je n'y pense plus[65]. » Elle attend de préférence un signe providentiel pour demander. Elle accueille les intentions que le Ciel lui envoie et ainsi ne risque pas d'entretenir sa volonté propre. Elle n'a souci que d'offrir son âme et son activité spirituelle à l'Esprit d'amour pour que ses « gémissements ineffables[66] » intercèdent eux-mêmes auprès du Père, à chaque instant, comme Jésus l'entend.

Ainsi, quelle que soit sa misère, elle aime par pur amour de Dieu sa faiblesse même[67]. Incapable de prier selon une méthode rigoureuse, et par ailleurs, refusant de s'arrêter aux grâces mystiques[68], afin de vivre de foi dépouillée, elle échappe à la séduction d'un succès intérieur et loin de chercher dans la prière une complaisance en elle-même, elle ne veut que Dieu seul. Alors, cette prière que Thérèse fait avec un désintéressement parfait et dans laquelle Dieu opère infiniment plus qu'elle-même, devient

63. N V, p. 82.
64. M, p. 190; N V, pp. 64, 99, 143; C et S, p. 27.
65. N V, p. 116.
66. Rm 8, 26.
67. M, pp. 231, 265, 271; N V, p. 122.
68. M, p. 279; C et S, p. 145.

ce levier qui, ainsi appuyé sur le Tout-Puissant, trouve dans le feu d'un amour toujours pur, la force divine de soulever le monde et de le sauver [69]. Mais si Thérèse se libère des exigences d'une méthode et du désir de grâces senties, elle a cependant sa manière de prier, une manière très théologale c'est-à-dire une façon de se disposer psychologiquement à se tenir unie à Dieu dans la foi, l'espérance et l'amour. Cette disposition n'est autre que le « mouvement d'abandon [70] » pratiqué sans cesse au cours de la journée et que Thérèse vit plus intensément au moment de la prière. Ainsi, ne sait-elle jamais « comment ». Elle croit que Jésus lui donne. Sa prière baigne dans un climat d'espérance surnaturelle et cela devient un jeu d'amour : plus Jésus se cache [71], plus elle croit qu'il est là, s'offre à lui dans la confiance qu'il est heureux et sauve les âmes.

En Marie de même, la pauvreté de sa prière s'exprimait essentiellement par sa condition de servante, la Vierge n'était que servante du Seigneur, c'est-à-dire uniquement disponible à sa volonté, à son Esprit, sans la moindre anticipation : « Je suis la servante du Seigneur, qu'il m'advienne selon sa parole [72]. » C'est dans cette pauvreté radicale que s'insère la pauvreté de Thérèse vivant continuellement sans provision.

Prière contemplative. Prière où le « moi » se perd pour se retrouver dans le « Je » divin ; où l'être se révèle dans la seule lumière divine, même si cette lumière se fait obscurité. C'est le regard qui mendie Dieu, son amour, sachant que dans la quête il est déjà trouvé, vu, pénétré, exaucé. Prière d'ouverture, d'abandon de la personne qui paie tout le prix de sa nature pour goûter la nouveauté de Dieu, pour s'achever dans le parfait achèvement divin en mourant à sa propre limite. Prière de Marie « toute donnée au Verbe », dont les dimensions la déchirent presque, et auquel elle a pourtant donné son « oui » pour toujours et pour tout. Prière de celle qui se laisse conduire où elle

69. M, p. 312.
70. Cf. *Réalisme spirituel de sainte Thérèse de Lisieux,* Éd. Lethielleux, pp. 137-165.
71. M, pp. 189, 190.
72. Lc 1, 38.

veut pas tant la Parole qu'elle suit est peu sa propre sagesse; is qui cependant se laisse conduire librement, tant cette Parole elle aime, en la découvrant sans cesse, est profondément ante et ancrée dans son cœur. Prière d'émerveillement en son nd, vrai prolongement de la prière du Fils, jusque sur la Croix; ière de louange toujours nouvelle. Sous cet angle de la non-mpréhension peut aussi s'envisager l'attitude de Marie « ils e comprirent pas[73] ». Ne pas comprendre et obéir, c'est sous mpulsion de l'amour, adorer ce qui est toujours nouveau, inat-ndu, sinon « scandaleux »[74]. Ainsi, comme Marie, Thérèse ecevait une nourriture toujours nouvelle, elle adorait.

Prière d'adoration à la Trinité. C'est par excellence la prière e Marie. Thérèse, comme la Vierge, s'adresse à Dieu dans sa rière, comme elle le fait au cours de la journée, avec l'humi-té de celle qui se sent toute petite entre les bras du Père, et simplicité de celle qui élimine ce qui la détournerait de l'unique écessaire, c'est-à-dire être ce que Dieu l'appelle à être au mo-ment présent[75].

Aussi, tout normalement sa prière est axée sur la transcen-ance divine. Elle est imitation inconditionnée de Jésus, ouver-ure et soumission absolue à l'Esprit, confiance totale au Père. Et cette triple adoration de la réalité de Dieu révèle en définitive hez Thérèse une attitude évangélique très pure, une attitude ontemplative par excellence et des armes apostoliques très effi-aces.

Universalité et actualité du message de prière de Thérèse

Ce qui fait la « hauteur » du message de Thérèse sur la prière st l'absolu de son exigence, en quoi il rejoint strictement l'É-angile. En vivant l'amour, Thérèse a éliminé non pas le tem-orel, mais l'artificiel. Son génie a su, tout en se pliant parfai-

73. Lc 2, 50.
74. 1 Co 1, 23.
75. M, p. 190 déjà cité.

tement à toute institution et tradition, vivre au-dessus de ce qui est adéquatement formulable. Pour elle, la forme, les manières extérieures naissent de l' « intérieur » à chaque instant : « La sainteté n'est pas dans telle ou telle pratique, elle consiste en une disposition du cœur qui nous rend humbles et petits entre les bras de Dieu, conscients de notre faiblesse et confiants jusqu'à l'audace en sa bonté de Père[76]. » Si ce n'est affaire d'obéissance et donc d'amour, tout pour elle est secondaire, sa vie entière est dominée par le sentiment de l'omniscience et de la miséricorde absolue de Dieu et c'est par ce primat de l'amour sur tout « moyen » que sa prière de carmélite est pratiquable par tous. Où que l'on soit, quel que soit le temps dont on dispose, quelle que soit son activité, sa souffrance ou sa joie, il est toujours possible, et c'est l'unique nécessaire, de s'offrir à travers tout cela même, à l'amour miséricordieux pour qu'il consume, comme il l'entend, l'holocauste, et en répande l'amour dans le monde. Toujours, il est possible de prier avec Thérèse si la prière est avant tout « un élan du cœur, un regard simple jeté vers Dieu, un cri de reconnaissance et d'amour, au sein de l'épreuve comme de la joie[77] ».

Il n'y a pas de méthode pour imiter la sainte. Il s'agit comme elle de croire à l'amour et d'y répondre, de préférer Dieu à chaque minute. La prière, comme toute sa vie, est pour Thérèse l'acte d'aimer, l'acte de préférer sans cesse Dieu, à tout ce qu'on peut faire, comprendre, sentir, désirer, souffrir. Chez Thérèse, héroïquement fidèle à ses temps de prière, il n'y a plus alors de division, ni même de succession dans tous les détails de son existence. Elle est avec Jésus, et, comme lui, par lui et en lui, quelles que soient ses possibilités, elle s'ouvre sans mesure au don divin du moment, sans s'inquiéter de quoi demain sera fait. La prière de Thérèse est vie, et finalement rien ne saurait en rendre compte que sa vie elle-même[78].

Fr. Victor de la Vierge, o.c.d.

76. N V, pp. 112-113.
77. M, p. 290.
78. Cet article paraîtra, développé, dans une brochure aux éditions Lethielleux.

QUE TON RÈGNE ARRIVE

Une prière de Kierkegaard

Nous n'éprouvons pas le besoin de critiquer tous les faits d'excellence surnaturelle parmi les protestants, ou de les escamoter par nos explications.

NEWMAN [1].

Philosophe, polémiste, critique littéraire, Sören Kierkegaard fut avant tout un chrétien et, à ce titre, un homme de prière [2]. Nous voudrions ici attirer l'attention sur une prière de demande qu'il publia sous le pseudonyme Anti-Climacus et qui témoigne d'un sens chrétien authentique ainsi que d'un équilibre religieux trop souvent contestés à son auteur [3].

Cette prière se greffe sur la parole de Jésus : « Et moi, élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi [4]. » Elle se présente,

1. *Pensées sur l'Église,* trad. Roucou-Barthélemy, Éd. du Cerf, Paris, 1956, p. 252.

2. On peut voir à ce sujet les prières récemment traduites en allemand par W. REST, *Sören Kierkegaard,* Gebete, Köln, 1957.

3. Notons que ce sont généralement les commentateurs catholiques qui ont le mieux perçu les résonances proprement religieuses des écrits kierkegaardiens.

4. Jn 12, 32. — Il s'agit ici de la prière (dont nous donnons plus bas le texte intégral) qui termine l'*École du Christianisme.* (« École » est à prendre ici au sens d'exercice, d'entraînement.) Cet ouvrage fut publié sous le pseudo-

dans le style direct de la supplication, comme une suite d'appels fervents adressés à Dieu pour les différentes catégories de fidèles de la communauté chrétienne. A première vue on pourrait croire que l'esprit d'une telle prière est bien différent de celui qui anime la grande tradition contemplative de la *Prière du Cœur* dont il s'agit dans la *Philocalie*. En fait, la prière de Kierkegaard s'enracine dans cette contemplation désintéressée tout entière dominée par la foi et l'amour et dont le but est l'union à Dieu. Dès le premier paragraphe la citation de la première épître aux Thessaloniciens mentionne cette « vie paisible » qui fait songer à l'*hésychia* des Pères du désert, cet état de vie incluant « la réclusion et la solitude d'une part, et de l'autre le repos, le silence des pensées et des mouvements, la quiétude..., la suspension qui rend l'âme et particulièrement l'esprit... et le cœur... disponibles pour une contemplation aussi ininterrompue qu'il est possible[5] ».

Importance de la demande.

Presque toutes les prières de Kierkegaard sont des prières de demande, mais elles jaillissent d'une authentique contemplation

nyme d'Anti-Climacus, Kierkegaard se présentant comme éditeur, au début de l'automne 1850. La dernière partie de l'ouvrage est la reprise d'un sermon prononcé par Kierkegaard le 1er septembre 1848 à la *Frue Kirke*, à Copenhague. Mais, comme l'indique le *Journal* (Pap. IX A 271), le texte en était déjà établi le 14 janvier de la même année.

Ce texte a donc été conçu en vue de la prédication, c'est pourquoi il faut le considérer comme ayant, dans la production du penseur danois, la même signification que les autres *Discours édifiants* ou *Discours chrétiens* que Kierkegaard publia sous son propre nom. Ce sermon fut prononcé à l'occasion de la Confession qui doit normalement précéder la Cène.

Les chiffres précédés de la mention E et cités entre parenthèses dans le texte renvoient à l'*Ecole du Christianisme*, trad. P.-H. Tisseau, Bazognes-en-Pareds, Vendée, 1936.

5. J. Gouillard, *Petite Philocalie de la Prière du Cœur*, Paris, 1953, Introduction, p. 16. — Remarquons que le pseudonyme Johannes Climacus a été inspiré à Kierkegaard par le nom de ce Jean Climaque qui fut moine au Sinaï (580-650) et dont on trouve des écrits dans la Philocalie.

ui, seule, peut faire découvrir avec une telle justesse ce qu'il
nporte de demander à Dieu. En effet, n'y a-t-il pas, dans toute
rière, ce va-et-vient continuel du regard suppliant au regard
ontemplatif, de l'espérance à l'amour? L'assurance d'être
xaucé par Dieu est le ressort de la prière puisque celle-ci est,
selon le mot de saint Thomas[6], « l'interprète de l'espérance ».

La prière est, de soi, un acte de la vertu de religion et donc
n devoir de justice rendu à Dieu, mais *dans sa cause* elle est
foncièrement théologale. Il n'y a point de demande adressée à
Dieu qui ne fasse suite à l'élévation de l'esprit vers Dieu[7] et
il est remarquable que saint Thomas utilise le même terme
(*oratio*) pour désigner la prière dans son sens le plus général
d'une part et cette tension vers Dieu par laquelle débute la
prière de demande d'autre part[8]. Avant donc d'être déprécative
(par postulation, supplication ou insinuation, dit saint Thomas)
la prière est « oraison », c'est-à-dire discours adressé à Dieu. Un
tel discours repose sur la foi qui fait voir au chrétien la légiti-
mité de son espérance et le poids de l'amour surnaturel sur l'es-
prit de l'homme en prière. En tant que conversation avec le Père,
l'oraison ou prière est donc le plus bel hommage rendu à Dieu,
car, en même temps qu'elle exprime la soumission de l'homme à
son Créateur, elle est le type le plus parfait de collaboration de
la personne humaine avec le Tout-Puissant. Par la prière le
chrétien vit un échange intime avec le Christ[9], car le mouvement
de sa pensée est sous la mouvance directe du vouloir de la cha-
rité[10]. Lorsque l'objet de la demande est l'*union à Dieu* de celui
qui prie et de tous ceux qu'il entraîne avec lui dans sa prière,
qui ne voit le caractère éminemment théologal d'une telle suppli-
cation? Il y aurait donc grand dommage à considérer comme
secondaire la prière de demande, car c'est elle qui, le plus sou-
vent, provoque dans l'âme du croyant l'adoration et la dévotion

6. IIª IIæ, q. XVII, art. 2, obj. 2.
7. Voir IIª IIæ, q. LXXXIII, art. 17.
8. *Ibid.*, ad 2.
9. « ... cum Christo miscere colloquia », dit Jean Chrysostome cité par saint THOMAS, *in* IIª IIæ, q. LXXXIII, art. 2, ad 3.
10. « ... Tendit autem oratio in Deum, quasi a voluntate caritatis mota » (IIª IIæ, q. LXXXIII, art. 1, ad 2).

intérieure. La conscience de sa propre indigence, de l'absence chez soi ou chez autrui d'une vraie réponse aux initiatives divines fait naître chez le chrétien cette disposition foncièrement religieuse de la volonté et de l'intelligence que la simple méditation contemplative du Mystère divin peut également susciter.

Les demandes de Kierkegaard révèlent le talent de celui qu'on a appelé le père de la pensée existentielle pour évoquer les *diverses situations où apparaît la tension dans l'existence,* où se dévoilent les *options fondamentales,* bref, où se joue la destinée du croyant. En les parcourant en détail on verra à l'œuvre une foi vive exprimant un désir ardent de fidélité à la grâce et une ferme volonté de collaborer à l'avènement du Règne de Dieu dans ce monde.

Monde et intériorité.

« Attire-nous entièrement à toi. Pourvu que tu nous attires, tout est gagné, bien qu'aux yeux des hommes nous ne gagnions rien » (E., p. 318). L'allusion au thème typiquement kierkegaardien de l'*incognito* propre au stade religieux est claire. Le chevalier de la foi (dont parle *Crainte et Tremblement*) reste dans le monde, en cela réside son incognito, mais dans l'intériorité il s'approfondit constamment devant Dieu, c'est-à-dire dans l'existence. C'est l'intériorité qui distingue l'homme religieux aussi bien de celui qui vit pour le plaisir (le « stade esthétique ») que de l'homme moral. Autrement dit, il faut mourir à l'immédiateté, à la vie pour laquelle ne compte que l'*instant* de la jouissance pour pouvoir avoir accès au paradoxe dialectique qu'est l'existence chrétienne. Quant au point de départ de cette dialectique, il ne peut être cherché dans l'homme lui-même : il ne peut être que don de Dieu. Ainsi donc le christianisme s'affirme d'emblée comme une rupture avec l'immanence d'un humanisme selon lequel toute relation à l'Absolu est meurtrière pour l'homme. Ce don de Dieu est accordé à l'humanité depuis que le Christ, élevé sur la Croix, attire tous les hommes à lui.

Nous te prions pour l'enfant, bénis son « éducation; mais
nd l'effet en est funeste, remédie à cette influence mauvaise,
qu'elle ne détourne pas de toi l'enfant » (E., pp. 318-319).
l'enfance, la pensée de l'homme en prière passe à l'adoles-
ce qui est le premier temps de l'appropriation personnelle de
lliance contractée entre Dieu et l'homme au baptême. C'est le
oment du renouvellement de la « promesse » par la confirma-
n; entre Dieu et l'individu la partie est engagée, l'homme se
it responsable *devant Dieu* de chaque instant de son existence.
'histoire est commencée de sa sincérité et de sa fidélité.

« Tu les attires à toi par « la promesse » et, s'ils ne tiennent
s la leur, tu les attires encore à toi par ta promesse sans cesse
nouvelée » (E., p. 319). L'alternance trop commune du péché
de la grâce est ici évoquée; trop souvent dans la vie chrétienne
imitation du Christ est mise en échec et alors, par le repentir,
homme accède au pardon. Voilà, concrètement, comment beau-
oup de chrétiens réalisent leur salut. Avec Julien Green on peut
dmettre que Mauriac « parle durement... de ces rechutes suivies
e retours rampants au confessionnal[11] ». Le pardon de Dieu
'est-il pas la plus belle forme de cette promesse sans cesse
nouvelée comme initiative de Dieu, comme perche tendue au
écheur ?

Amour humain et amour de Dieu.

« Nous te prions pour ceux qui ont connu ce qui donne à
ette vie terrestre son sens le plus beau, nous te prions pour ceux
ui se sont trouvés dans l'amour, pour ceux qui s'aiment, afin
u'ils ne se promettent pas plus qu'ils ne peuvent tenir; et
ême s'ils pouvaient respecter leur promesse, nous te prions
u'ils ne se promettent pas trop dans l'amour, afin que leur
assion ne devienne pas un obstacle les empêchant d'être attirés
ar toi, et qu'elle contribue bien plutôt à les amener à toi »
E., p. 319). Ce texte ne souffre guère de commentaire. Il sug-

11. J. Green, *Journal* (Plon, Paris, 1951), t. V, p. 261.

gère merveilleusement comment peut et doit se réaliser l'équilibre entre l'amour humain et l'amour de Dieu. La vie de ceux qui s'aiment connaît déjà bien des conflits : ici encore alternance du refus de soi et du don de soi. Mais lorsque l'amour de Dieu s'ajoute à un amour humain pur et authentique, l'intensité de l'existence en est encore accrue. L'exigence du rapport à l'Absolu est si impérieuse qu'elle transforme toute la vie de celui qui a été touché par elle. Mais il y a une conciliation possible et c'est elle qui est ici affirmée : « que leur passion contribue à les amener à toi! »

Suit une invocation en faveur de l'époux : que, dans le labeur de sa profession, dans son devoir d'état il soit aussi proche de celui qui, dans et par cet état même, lui manifeste sa volonté. Pour l'épouse, afin que dans son foyer « elle garde, au sens profond du mot, « le recueillement » en se sentant de plus en plus attirée à toi » (E., p. 320). On a beaucoup écrit sur la vie de Kierkegaard, sur la rupture de ses fiançailles avec Régine Olsen, mais, quoique certains auteurs aient pu en penser, il apparaît qu'il n'a jamais eu à l'égard du mariage cette méfiance manichéenne qu'on lui a parfois prêtée. Dès 1843 il écrit : « L'amour constitue l'élément substantiel du mariage... Le mariage a un élément éthique et religieux[12]. » La prière ici analysée mentionne l'essentiel de la vie familiale : amour, éducation, devoir d'état. On peut souhaiter que tous les chrétiens aient une vue aussi équilibrée de ce qui fait la substance de leur vie et surtout qu'ils pensent, dans leur prière, à rattacher à leur foi ce qui constitue leur tâche quotidienne; celle-ci ne peut qu'en bénéficier, car c'est de là qu'elle tire toute sa signification comme accomplissement conscient des vues de Dieu sur chaque individu.

Souffrance et mort.

« Nous te prions pour le vieillard au soir de la vie afin que, le temps du travail étant révolu, ta pensée qui l'attire à toi

12. S. KIERKEGAARD, *Ou bien... ou bien*, trad. F. et O. Prior et M. H. Guignot, Paris, 1943, pp. 372-373.

plisse entièrement son âme » (E., p. 320). L'oisiveté forcée
être une grande grâce à la fin d'une vie bien remplie. Si
de vieillesses semblent malheureuses, n'est-ce pas parce que
r fait défaut cette acceptation de soi qui est aussi une sorte
commencement de la sagesse ?

« Nous te prions pour le mourant que bien des choses et bien
êtres désirent peut-être conserver, et pour celui, hélas! à qui
ne tient et que rien ne retient » (E., p. 320). On ne voit pas
que l'inéluctable nécessité de la mort soit génératrice d'an-
isse; dans une vue chrétienne le meilleur souhait que l'on puisse
lresser à autrui est bien celui-là : « Puisse le sens de sa vie
re d'avoir été attiré à toi » (*ibid.*). Et, en effet, si une vie se
roule comme un oui constamment répété aux initiatives divines,
dernier acte d'un tel itinéraire sera simplement la dernière
ponse à cet appel venu d'En-Haut. On connaît la célèbre défi-
tion kierkegaardienne du désespoir comme « maladie à la
ort » : « Le tourment du désespoir est justement de ne pou-
ir mourir. Il ressemble ainsi plutôt à l'état du moribond qui,
ir son lit, attend sa fin sans pouvoir mourir. Ainsi en est-il
être malade *à la* mort, de ne pouvoir mourir; non qu'il y ait
poir de vie; le désespoir, c'est que le dernier espoir, la mort,
it défaut[13]. » Expérience impossible pour un chrétien puisque
pour le christianisme, la mort même est un passage à la vie[14] ».
« Veuille que l'heureux et le malheureux, si différents par leur
rt, soient unis dans une même pensée où ils ne sachent pas
autre que toi à qui aller » (E., p. 320). La souffrance est pour
ierkegaard la mort à l'immédiateté. Le *Post-Scriptum aux*
iettes philosophiques a, sur ce point, de longs développements.
malheureux, dans son épreuve même, porte le signe distinctif
son rapport à Dieu. Tel est le sens de l'écharde dans la chair :
e est comme l'emblème d'une foi vécue. Ravi jusqu'au troi-
ème ciel, l'Apôtre en a gardé un signe qui, en l'humiliant, lui
ppelle sa grandeur d'élu de Dieu. Non que nous ayons affaire
à un dolorisme naïf et exaspérant. Kierkegaard n'affirme rien
autre que ceci : celui qui est en proie à la souffrance est en

3. S. Kierkegaard, *La Maladie à la mort,* trad. P.-H. Tisseau, Bazoges-Pareds, Vendée, s. d., p. 13.
4. *Ibid.*

mesure d'atteindre Dieu dans la crainte et le tremblement, tandis que « l'heureux de ce monde,... dans sa joie, sait à peine où il doit aller » (*ibid.*). Il faut prier pour tous : pour ceux que le bonheur risque d'égarer, pour ceux que l'adversité risque de révolter.

Fantaisie et liberté.

Mais le chemin au terme duquel se trouve celui qui nous attire à lui est long et, à tout instant, diverses séductions peuvent nous faire dévier. L'existence est faite d'une suite de choix, c'est pourquoi, à chaque âge de la vie, tout peut être remis en question. Tel est bien le sens de la liberté humaine, de la liberté vécue. Non que la liberté puisse se définir comme indétermination pure (puisque le choix ne se comprend que postérieurement à la confrontation avec les « valeurs »). Dans les *Miettes philosophiques* Kierkegaard s'oppose catégoriquement à toute forme de déterminisme, mais il affirme également qu'il ne peut être question de ne voir dans la liberté que cette indéterminabilité : « En tant que le disciple est dans la non-vérité, mais y est par lui-même... il pourrait sembler être libre; car être soi-même n'est-ce pas être libre? Et pourtant, comme on le sait, il n'est pas libre, il est lié, il est exclu; car être libéré de la vérité n'est-ce pas être exclu, et être exclu par soi-même n'est-ce pas être lié?[15] » Hors de l'irradiation de la vérité il n'y a point de liberté authentique, il n'y a place que pour l'arbitraire de la puissance et de la fantaisie. Anti-Climacus exprime parfaitement cela dans la deuxième Méditation : « ... le sens du terme « attirer à soi en vérité » se précise encore par la nature de la chose qui doit être attirée. Si celle-ci est en elle-même un moi, attirer à soi en vérité ne saurait alors simplement détourner cette chose de sa nature, l'attirer et l'absorber en la dépouillant de son caractère propre... attirer vraiment à soi, c'est d'abord aider cette chose

15. S. Kierkegaard, *Les Miettes philosophiques,* trad. P. Petit, Paris, 1947, p. 56.

devenir vraiment elle-même pour l'attirer alors à soi; ou c'est core, dans et par le fait de l'attirer à soi, l'aider à devenir e-même. Le sens d'attirer vraiment à soi est donc ici double : abord, donner à lui-même le soi qui doit être attiré, pour l'at- rer alors à soi » (E., pp. 193-194). Cette sauvegarde assurée u caractère propre de l'être et de l'agir humain est évidemment ne pièce essentielle d'une analyse cohérente de la liberté. C'est ourquoi celui qui se rend compte que la puissance de rayonne- ent qui émane de Dieu est effectivement l'invitation que nous dresse la *Vérité,* ne verra aucune contradiction entre le libre hoix et l'acquiescement à la *Valeur.*

Mais l'histoire de chaque existence individuelle étant l'histoire e la liberté personnelle, il s'ensuit que, comme toute histoire, lle est, du point de vue de la vérité, sujette à des fluctuations, lle connaîtra des hauts et des bas. Il importe donc de demander Dieu d'attirer à lui « les égarés de leur fausse voie, de fortifier eux qui chancèlent sur la route, et de ramener les désorientés ans la bonne direction » (E., p. 321).

La communauté chrétienne.

La prière se termine par une invocation en faveur de la com- nunauté chrétienne. Il est bon de remarquer combien le pour- endeur de l'Église luthérienne d'état avait un sens profondé- ent chrétien de ce qu'est une communauté ecclésiale vivante. es pamphlets de l'*Instant* (parus de mai à septembre 1855) si inglants pour les pasteurs à la remorque du ministre des cultes nt succédé à l'*École du christianisme;* ils en sont, dans un egistre certes tout différent, comme la suite normale. « Servi- eurs de la Parole », tel est, pour Kierkegaard, le plus beau itre du pasteur d'âmes. Quant au rôle du laïc qu'une Église xclusivement administrative réduit au silence et à la pusilla- imité, il est, ici aussi, situé à sa juste place : les fidèles ont à ollaborer à l'avènement du Royaume et il serait mesquin de leur art de croire que la vie et l'accroissement de la communauté e les concernent pas directement.

★

Oui, le chrétien Kierkegaard savait prier. Et si, dans sa supplication, il fait intervenir des schèmes de pensée qui lui sont propres, il faut reconnaître que cela ne nuit en rien au caractère typiquement chrétien de sa demande. Au fond nous avons affaire ici à une sorte d'explicitation de la troisième demande du *Pater* : « Que votre volonté soit faite! » Une telle prière n'est autre chose que la reprise par l'individu en adoration devant Dieu de ce grand courant d'amour universel qui soulève le monde pour le rapporter au Père dans et par le Fils Rédempteur. En un certain sens on pourrait donc dire qu'ici la prière de louange et la prière de demande fusionnent parfaitement. L'une comme l'autre doivent constamment être adressées à Dieu, car l'accomplissement de la volonté divine n'est jamais achevé, aucun acte particulier n'épuise l'obéissance de l'homme à Dieu. La vie chrétienne est ce « devenir chrétien » dont a tant parlé Kierkegaard et on ne devient pas chrétien une fois pour toutes. Chrétiennement parlant, la vie humaine est bien ce dialogue entre l'âme et Dieu, cette succession d'appels et de réponses — ou de silence. Il s'agit de tout autre chose que de la conformité à une loi rigide et impersonnelle. Ce qui est en jeu, c'est le mystère de la patience de Dieu et de l'instabilité de l'homme. Le Christ veut tout attirer à lui et tel est bien l'événement central de l'histoire du monde. Cet événement, ce qu'il implique et ce qu'il entraîne, tout cela doit susciter en nous cette attitude d'accueil que le Climacus grec appelait « l'obéissance » : « Le véritable obéissant, souvent, devient tout à coup durant la prière tout entier lumineux et transporté de joie[16]. »

Cette prière enfin nous révèle, en Kierkegaard, un « observateur », un psychologue sachant que le chrétien n'acquiert que très lentement sa stature adulte. Son génie propre lui a permis d'exprimer de façon extrêmement profonde la multiplicité des

16. *Petite Philocalie de la Prière du Cœur,* éd. cit., p. 118.

situations existentielles dans lesquelles se révèle à l'homme son pouvoir être. Kierkegaard a vu qu'en tant qu'il est un Moi et peut être un Moi, l'individu découvre l'existence comme possibilité (et c'est à Kierkegaard que, par ce biais, se rattache la philosophie existentielle d'un Jaspers). Mais, en croyant authentique, il a cette certitude que ce n'est que dans la rencontre d'une Transcendance, mieux : d'un Transcendant, que l'existant devient lui-même par l'approfondissement dans l'intériorité. Dans ces perspectives et en climat chrétien, la prière au Christ est un moment constitutif de la dialectique existentielle. En effet, elle est, en tant que parole exprimée, comme la prise de conscience à la fois de l'indigence radicale de l'homme pécheur et de la grandeur du don divin qui permet à la foi d'être un dialogue ininterrompu du croyant avec son Dieu. La vie chrétienne se déroule dans le temps. Tel est le sens de cette récupération du temps comme période pendant laquelle le Christ attire tout à lui. C'est cette temporalité transfigurée que retrouve le chevalier de la foi de *Crainte et tremblement* : « Ou bien il nous faut biffer d'un trait l'histoire d'Abraham, ou bien il nous faut apprendre l'effroi du paradoxe inouï qui fait le sens de sa vie, afin de comprendre que notre temps peut être joyeux comme tout autre, s'il a la foi[17]. »

La Sarte (Huy). Fr. Jacques Colette, O. P.

QUE TON RÈGNE ARRIVE!

Seigneur Jésus-Christ, nous te prions de nous attirer, et de nous attirer entièrement à Toi. Que notre vie s'écoule tranquillement dans la chaumière au bord du lac paisible, ou que nous soyons éprouvés dans la lutte contre les tempêtes de la vie sur l'océan déchaîné ; que « nous mettions notre honneur

17. S. Kierkegaard, *Crainte et Tremblement*, trad. P.-H. Tisseau, Paris, 1935, pp. 79-80.

à vivre paisiblement » (1 Th 4, 11), ou dans l'abaissement où nous combattons : attire-nous, et attire-nous entièrement à Toi. Pourvu que tu nous attires, tout est gagné, bien qu'aux yeux des hommes nous ne gagnions rien ; et rien n'est perdu, bien qu'à leur jugement nous perdions tout : alors telle ou telle condition de vie a été la vérité de notre vie, car tu n'attires personne à un indigne éloignement des dangers, mais personne non plus à d'audacieuses témérités.

Nous te prions pour tous. Pour le tendre enfant que les parents te présentent, afin que tu l'attires à Toi. Et quand plus tard leur influence l'amène à Toi, nous te prions de bénir cette éducation ; mais quand l'effet en est funeste, remédie à cette influence mauvaise, afin qu'elle ne détourne pas de Toi l'enfant, et qu'elle serve aussi à l'amener à Toi : ô Toi qui t'es appelé le chemin, tu disposes de plus de voies qu'il n'y a d'étoiles au ciel, et innombrables sont les voies qui conduisent au « chemin ».

Nous te prions pour ceux qui ont renouvelé avec Toi l'alliance que nous avons tous contractée, l'ayant pour la plupart renouvelée, pour la plupart aussi rompue, non pas tous cependant, car nous Te prions pour ceux qui, autrement que l'enfant, se trouvent comme à l'entrée de la vie après avoir renouvelé l'alliance de leur baptême : nous te prions de les attirer à Toi. O Toi qui non seulement reçois les promesses et non seulement tiens la tienne, mais aides encore un pauvre homme à tenir la sienne : tu les attires à Toi par « la promesse » et, s'ils ne tiennent pas la leur, tu les attires encore à Toi par ta promesse sans cesse renouvelée.

Nous te prions pour ceux qui ont connu ce qui donne à cette vie terrestre son sens le plus beau, nous te prions pour ceux qui se sont trouvés dans l'amour, pour ceux qui s'animent, afin qu'ils ne se promettent pas plus qu'ils ne peuvent tenir ; et même s'ils pouvaient respecter leur promesse, nous te prions qu'ils ne se promettent pas trop dans l'amour, afin que leur passion ne devienne pas un obstacle les empêchant d'être attirés par Toi, et qu'elle contribue bien plutôt à les amener à Toi.

Nous te prions pour le mari afin que sa haute charge, si tel
le cas, ou son activité fiévreuse, ou sa tâche pénible ne
mène pas à t'oublier, mais afin que dans sa fonction, son
étier, son labeur, il se sente de plus en plus attiré à Toi. Nous
prions pour l'épouse à qui une vie plus calme a été départie,
in des distractions et des bruits du monde, afin qu'en l'aimable
tivité de son foyer elle garde, au sens profond du mot, « le
cueillement » en se sentant de plus en plus attirée à Toi.

ous te prions pour le vieillard au soir de la vie afin que, le
temps du travail étant révolu, ta pensée qui l'attire à Toi
mplisse entièrement son âme; nous te prions pour le vieillard
u bord du tombeau, afin que tu l'attires à Toi.

Nous te prions pour tous, pour celui qui en ce moment salue
lumière du jour, afin qu'elle lui révèle le sens de la vie qui
st d'être attiré à Toi; et nous te prions pour le mourant que
ien des choses et bien des êtres désirent peut-être conserver,
t pour celui, hélas! à qui nul ne tient et que rien ne retient; nous
e le demandons : puisse le sens de sa vie être d'avoir été attiré
Toi.

ous te prions pour l'heureux de ce monde qui, dans sa joie,
sait à peine où il doit aller, afin que tu l'attires à Toi et lui
asses comprendre qu'il doit aller à Toi; nous te prions pour
elui qui souffre et ne sait sans sa misère où aller, afin que tu
'attires à Toi : veuille que l'heureux et le malheureux, si diffé-
ents par leur sort, soient unis dans une même pensée où ils ne
achent pas d'autre que Toi à qui aller.

Nous te prions pour ceux qui ont besoin de conversion afin
ue, du chemin de la perdition, tu les attires à Toi sur le chemin
le la vérité; pour ceux qui se sont tournés vers Toi et ont trouvé
e chemin, nous te prions de leur accorder d'avancer sur le
hemin, attirés par Toi. Et comme la vérité est « le chemin »
ui « peut être perdu de trois manières : en se trompant de voie,
n trébuchant sur la route, en s'écartant de la bonne direction »
— nous te prions d'attirer à Toi les égarés de leur fausse voie,
le fortifier ceux qui chancèlent sur la route, et de ramener les
désorientés dans la bonne direction.

AINSI, nous te prions pour tous ; mais nul ne peut nommer chaque individu ; et qui pourrait seulement dénombrer toutes nos différences! Nous n'en évoquerons qu'une seule. Nous te prions pour les serviteurs de la Parole, pour ceux dont la mission est d'attirer les hommes à Toi, pour autant qu'un homme en est capable : nous te prions de bénir leur travail; mais veuille qu'en l'accomplissant ils soient eux-mêmes attirés à Toi, afin que dans leur zèle à attirer les autres à Toi, ils ne soient point retenus loin de Toi. Et nous te prions pour les chrétiens de la communauté, afin qu'attirés à Toi ils n'aient point d'eux-mêmes une idée mesquine, comme s'il ne leur était pas aussi donné d'en attirer d'autres à Toi, dans la mesure de leurs moyens.

Dans la mesure de leurs moyens; car Toi seul peux attirer à Toi, bien que tu puisses te servir de tout et de tous — pour attirer tous les hommes à Toi.

AMEN.

CHARLES DE FOUCAULD
est-il ou non un maître de vie spirituelle?

Selon une étonnante manière de voir, Foucauld fut un saint homme, mais un pot-pourri de spiritualités.

C'est ce qu'on prétend démontrer scientifiquement en écrasant la personnalité du Père de Foucauld sous un imposant catalogue d'influences subies et qui vont de saint Augustin, saint Benoît, saint Bernard, saint François d'Assise, saint Jean de la Croix, sainte Thérèse d'Avila, jusqu'à Bérulle, le P. de Condren, le P. Olier, etc.

C'est ce qu'on résume par la formule tranchante : le Père de Foucauld n'eut aucune originalité, sinon de prendre l'Évangile à la lettre.

Le procédé est connu. C'est lui qui en matière littéraire permet aux fabricants de manuels de réduire par exemple le génie de Claudel à la combinaison de deux produits chimiques, Rimbaud et Shakespeare. Savante transposition du procédé de la nourrice qui découpe le poupon en un puzzle préfabriqué des yeux de la mère, du nez du père, des oreilles du grand-oncle et ainsi de suite. Que deviennent le génie de Claudel ou l'identité du nourrisson dans ce genre de dépeçage, c'est ce dont leurs auteurs n'ont cure.

Foucauld serait-il donc lui aussi un dépotoir d'influences, est-il une citerne et non une source, un pot-pourri de spiritualités et non un creuset, une fin et non un commencement? Comment com-

prendre la puissance de son rayonnement spirituel sur le monde d'aujourd'hui si le message de Foucauld ne possédait aucune personnalité spirituelle ?

En fait la formule qui croit minimiser son rôle à cet égard est singulièrement ambiguë, elle dit beaucoup plus qu'elle ne veut dire, car si Foucauld voulut vivre l'Évangile à la lettre, cela ne peut signifier qu'une rupture décisive, une remontée radicale vers la source première qui est le Christ, en deçà et au-dessus de toutes les formes de spiritualité temporairement traversées. Une telle remontée à la source première exclut par définition toute possibilité de réduction aux autres canaux issus de cette même source. Si Foucauld exerce aujourd'hui une intense action spirituelle, c'est parce que notre époque peut reconnaître en lui non seulement un héros mais un maître, l'initiateur d'une nouvelle voie spirituelle qui d'avance a prophétiquement répondu au drame d'aujourd'hui.

Pourquoi ? C'est ce que nous allons tenter de dégager d'un brouillard complaisamment entretenu.

Quinze ans de noviciat.

Bien entendu il n'est pas question d'ignorer le problème des influences spirituelles. Que Foucauld en ait subi, et de nombreuses et de profondes, c'est aussi évident que l'importance des influences littéraires dans le cas d'un Claudel. C'est aussi vrai pour tous les saints et tous les fondateurs, canonisés ou non, que pour tous les écrivains. Hommes de Dieu ou génies ne naissent pas directement de l'argile comme Adam et ne vivent pas en Robinsons. Tous connaissent une période d'apprentissage et de noviciat durant laquelle ils se nourrissent de tout l'héritage de leurs prédécesseurs. C'est la règle de tous les débuts dans la vie religieuse comme dans la vie littéraire. Mais il est saugrenu de tout réduire ensuite à ces influences. Rien de plus faux que la sinistre maxime : Tout est dit et nous venons trop tard. L'his-

ire des génies comme celle des saints dément d'âge en âge cette conception démoralisante qui n'a jamais été plus absurde qu'en cette époque, la nôtre, où l'existence de l'humanité est saisie par une mutation prodigieuse au point que les problèmes de l'Esprit se présentent sous des formes extraordinairement neuves.

Que Charles de Foucauld ait demandé aide, appui, intercession et nourriture à tous les prédécesseurs, anciens ou récents, grands ou modestes qu'il a rencontrés sur son chemin, rien de plus nécessaire et de plus normal, mais rien non plus qui permette de prétendre qu'il a été incapable de digérer ces influences.

Il n'aurait pas tâtonné si longtemps, avant, pendant et après la Trappe, si une seule de ces influences lui était apparue comme le modèle déterminant de sa vie. Et qu'on ne dise pas qu'il a erré au hasard de l'une à l'autre, comme un pauvre aboulique incapable de se fixer, comme un naïf amateur collectionnant un herbier de hasard sur son chemin. S'il est vrai qu'il a traversé un vaste labyrinthe, ce ne fut pas pour s'y perdre ou s'y promener au petit bonheur la chance, mais parce qu'il cherchait difficilement et obstinément le chemin nouveau qui lui était assigné. Au début il ignore tout de ce chemin; plus tard seulement, après d'interminables épreuves il le saura en toute clarté.

Quand on invoque contre cette originalité spirituelle toutes les analogies qu'on peut retrouver chez lui avec les spiritualités antérieures, il conviendrait de distinguer soigneusement les emprunts conscients qu'il a faits, les emprunts involontaires et ce qu'il a réinventé sans le savoir. Pour utile que serait une telle distinction sur le plan de l'analyse érudite, elle n'en serait pas moins secondaire, car même ce que Foucauld emprunte, il le réinvente en le vivant personnellement puisqu'il s'y jette à corps perdu et qu'il le fusionne avec tout le reste dans la libre création de cette nouvelle voie spirituelle. Tout vivant a besoin de toute sorte de nourriture pour vivre, mais il ne devient pas pour autant un entrepôt de denrées hétérogènes, il ne vit que parce qu'il les assimile et les transforme en sa substance propre.

Pendant quinze ans, de 1886 à 1901, de la conversion à Béni-Abbès, Charles de Foucauld n'a pas fait autre chose qu'un immense noviciat. Tout ce qu'il a lu, étudié, médité, vécu lui a continuellement servi à chercher la vraie vie, c'est-à-dire cette

nouvelle voie nécessaire et inconnue que Dieu lui assignait, car la vraie vie ne peut pas être autre chose que l'identification d'une vie humaine avec le désir particulier du Seigneur sur cette même vie.

Foucauld a mis quinze ans à trouver cette identification, mais il l'a trouvée. Quelle est cette vie?

Comment il fraya son chemin personnel.

L'abbé Huvelin lui avait dit : « Notre-Seigneur a tellement pris la dernière place que personne n'a pu la lui ravir. » Cette parole, Charles de Foucauld en a fait le maître mot de sa vie. Rejoindre le Christ à la dernière place, c'est à jamais pour lui le but suprême. C'est du même coup la Passion qui ne cessera de l'entraîner toujours plus loin, d'expériences en expériences, sans qu'il puisse jamais s'arrêter avant le sacrifice suprême.

Mais comment et par où? Il croit le savoir et il le sait en partie en effet chaque fois qu'il se lance sur une nouvelle étape, mais en cours de route, à chaque étape, des signaux matériels l'avertissent chaque fois qu'il faut à nouveau bifurquer, changer de route, s'enfoncer dans l'inconnu et l'inexploré.

A la Trappe, courbé sur la terre il comprend physiquement et de toute son âme ce qu'est « le prix d'un morceau de pain », non pas en argent mais en épreuve humaine. Il peut croire à ce moment qu'il a bien trouvé la forme de vie atteignant cette dernière place où se tient le Christ. Mais quelque temps plus tard « la maison de l'ouvrier » vient lui dessiller les yeux, lui montrer qu'il y a une place située plus bas et qu'il lui faut rejoindre. C'est la maison qu'habitait un ouvrier agricole arabe, hors du monastère. Dès lors Foucauld ne rêve plus que de quitter la Trappe pour une telle maison, de quitter la communauté des trappistes pour fonder une petite équipe de Frères qui ne soient plus que des locataires et des salariés. Foucauld est le premier à savoir combien la vie de la Trappe d'Akbès est dure. On trouverait sans peine une légion de locataires et de salariés qui n'accepteraient

aucun prix de changer leur condition de vie pour celle des trap-es, mais c'est un fait dans la condition générale des hommes n'ont ni toit certain ni travail garanti, il existe un principe dénuement plus terrible qu'aucun autre. Peu importent les odifications essentielles que les lois peuvent y apporter ici ou il suffit à Charles de Foucauld de constater à quelle extrémité misère ce principe d'insécurité peut entraîner la multitude la lus désarmée pour « envier » spirituellement ce dénuement et ouloir en partager tout le poids.

A ce moment il rejoint d'un seul coup en cette dernière place, Christ et les plus pauvres des travailleurs. Voilà pourquoi il a âte de quitter la Trappe et de partir en mendiant sur la Terre ainte pour vivre à Nazareth cette vie qui sera celle d'un domes-ique de la dernière catégorie.

Charles de Foucauld n'était pas un grand théoricien, ni un abile propagandiste, il n'est pas parti de profondes considéra-ions sur la misère des pays sous-développés, sur l'apostasie du rolétariat ou sur la confrontation entre Christianisme et Islam, l paraît s'être mis en route comme un homme seul, sans grands orizons, préoccupé seulement du projet inactuel, « égoïste et bsurde » de rejoindre le Christ et rien que le Christ. Et s'il est rai qu'il n'eût envisagé ce projet qu'en rêve, pour le réaliser nédiocrement, son nom aurait disparu totalement dans le passé. Mais parce que cet idéal spirituel fut en même temps une passion évorante qui l'a conduit jusqu'au bout, parce que ce rêve est evenu réalité, il rejoint du même coup le Christ et les masses du XX^e^ siècle. Si on croit vraiment aux paroles prophétiques du Christ sur le Jugement Dernier il faut oser dire qu'il n'y a pas e différence entre les deux. Consciemment il ne cherchait que le Christ par-dessus tout, mais il ne l'a trouvé réellement qu'en ejoignant la multitude la plus misérable des travailleurs colo-iaux et salariés. Réciproquement il ne les a rencontrés, eux, ans la réalité de leur vie et dans la participation effective à leur étresse, que parce qu'il voulait à tout prix rejoindre le Christ nystérieusement caché au milieu d'eux. C'est le cœur du Christ ui l'a conduit au cœur des masses. En lui les deux réalités sont ndissolubles comme elles le sont par la volonté divine, dans la roclamation anticipée du Jugement.

La vie spirituelle au cœur des masses d'aujourd'hui.

Bien avant que le mot admirable de l'abbé Huvelin eût été prononcé, les saints n'ont été des saints qu'en rejoignant le Christ à la dernière place. Ceux qui furent martyrs l'ont rejoint directement dans le supplice de la Passion. D'autres comme Monsieur Vincent ont aimé les malades et les prisonniers comme le Christ. D'autres encore comme Don Bosco ont aimé comme le le Christ les enfants perdus des quartiers pouilleux. Ce qui était réservé à Charles de Foucauld c'était d'aimer comme le Christ la multitude des travailleurs et des populations coloniales écrasées par la croissance gigantesque du monde moderne, privées de pain et privées de nourriture spirituelle.

Chez lui, pas de grandes visions au point de départ, mais il a suffi à son cœur de voir une seule maison d'ouvrier colonial pour renoncer à la Trappe avec la même passion qu'il avait jeté pardessus bord toute son existence d'homme riche et fier. Cette unique maison a été pour lui la porte étroite qui lui a ouvert l'immense horizon de la tragédie du monde moderne.

De même qu'il avait dû à la Trappe sa première formation spirituelle, il devra aller à Nazareth pour faire l'apprentissage en ermite et en serviteur, de la vie des plus pauvres. Cette fois encore il peut croire que l'étape est définitive, mais il eût été illogique qu'elle le fût, car il ne lui suffit pas de porter individuellement, dans la solitude, la même misère que celle des masses déshéritées, il lui faut encore participer à la vie collective de ces multitudes, et c'est pourquoi en 1901 il part pour Béni-Abbès. Là il ne sera plus ni trappiste ni solitaire, il sera Frère Charles, ce creuset de fraternité tragique en qui viendront s'affronter toutes les contradictions du monde saharien, tous les drames de l'ère coloniale. Car cette fraternité ne serait pas réelle si elle n'affrontait toutes les oppositions qui déchirent les hommes.

La voie spirituelle propre de Charles de Foucauld c'est l'immersion de la vie religieuse au cœur de la vie quotidienne des peuples.

Conditionnée par une nouvelle époque du monde que caractérisent d'une part la prolétarisation et la colonisation (affichée ou ervée), d'autre part la déchristianisation des masses et l'insuffiance évangélique des chrétientés, elle représente une forme toute nouvelle de spiritualité où fusionnent de manière insolite la contemplation et l'action.

Ce serait complètement se méprendre que de la réduire à une technique de propagande, rien ne serait plus éloigné de la pensée du Père de Foucauld. Elle n'est pas davantage réductible à la petite originalité du pittoresque, à des changements de costume et de pratiques extérieures, elle apporte un souffle spirituel nouveau : cette intense volonté de rejoindre le Christ lui-même à la dernière place en participant directement et par pur amour à la vie humaine des masses qui se trouvent aussi à la dernière place.

C'est là que le Père de Foucauld ouvre une nouvelle voie, crée une nouvelle origine aussi symptomatique de notre époque et aussi indispensable pour elle que les grandes fondations d'autrefois pour les drames spirituels de leur époque. Cette voie n'abolit rien et ne minimise rien des autres voies, mais elle n'en est pas davantage le sous-produit. Elle répond d'une manière neuve à un drame neuf.

Non, Charles de Foucauld n'est pas un héros moyennement intelligent, empêtré dans un fatras de spiritualités, c'est un maître de vie qui conduit vers le Christ là même où le Christ semblait le plus absent, dans la vie des masses du XX^{e} siècle les plus étrangères au christianisme.

Le reste c'est-à-dire toutes les influences antérieures qu'il a subies n'ont de signification que dans la mesure où elles l'ont nourri pendant qu'il explorait à tâtons le nouveau chemin spirituel qu'il était destiné à ouvrir.

Toutes les grandes voies spirituelles sont légitimes et nécessaires, mais dans la mesure même où elles représentent des modalités du souffle de l'Esprit, des particularisations de l'action divine dans le monde, aucune d'elles ne répond à tout. Il en manquait une tragiquement, une qui répondît expressément à la misère du monde moderne et c'est cette voie que Charles de Foucauld a ouverte.

Après quinze ans de son grand noviciat, son destin spirituel

s'est catégoriquement défini. Seul prêtre et seul religieux il célèbre la messe et adore le Saint-Sacrement au milieu d'un monde musulman qu'il ne prêche pas; il transporte sa cellule de contemplatif hors de tout monastère et de toute paroisse au milieu d'un peuple non chrétien et il ouvre toute grande la porte de cette cellule pour participer à fond à la vie de ce peuple. Ces traits caractéristiques de son existence ne se réduisent pas à de simples détails matériels ni à des curiosités spirituelles, ils signifient l'exigence fondamentale de cette nouvelle voie qui est la sienne : vivre le mystère de Nazareth au cœur des masses du XX^{e} siècle.

Personne n'avait imaginé vivre de cette façon. Il y là quelque chose d'absolument original qui atteint l'homme d'aujourd'hui comme aucun autre message. On ne peut le réduire ni à une dévotion ni à une technique de propagande. C'est un souffle de vie en lequel fusionnent contemplation et fraternité évangélique.

Michel Carrouges.

SAINT BENOIT
et l'histoire des moines

Le plaisir est rarement donné de lire un ouvrage aussi bien ordonné, aussi sobre, et aussi complet sur le domaine que l'auteur s'est fixé, que celui de Dom Cousin [1]. L'historien, ici, n'a pas la prétention de tout écrire et son érudition reste admirablement discrète, selon une vertu chère à saint Benoît et à ses disciples. L'essentiel est dit dans de courts chapitres, tandis que les « Notes et bibliographie », à la fin de ceux-ci, reprennent, pour les lecteurs plus exigeants, certains détails d'histoire ou certains points controversés et fournissant une bibliographie judicieusement commentée. L'ensemble est très justement appelé « précis ». C'est une sorte de manuel d'histoire monastique : instrument de travail ou plutôt livre-clé pour les érudits qui désirent avoir rapidement une référence ou retrouver avec précision un point d'histoire, et livre d'initiation pour tous ceux qui ignorent encore l'histoire des moines et veulent la connaître sans qu'il leur soit nécessaire (ou possible) d'accéder aux bibliothèques monastiques.

Plusieurs traditions monastiques.

L'ouvrage se divise en cinq parties, la première étant consacrée au monachisme oriental entre le IV^e^ et le VI^e^ siècle, les quatre

1. Patrice Cousin, *Précis d'histoire monastique,* Préface de E. Jarry, Paris, Bloud et Gay, 1959, 596 pp., 9 cartes hors texte.

autres étant réservées au monachisme occidental. Il faut féliciter l'auteur d'avoir élargi son horizon au-delà du monachisme bénédictin qui ne s'explique bien d'ailleurs qu'en étant ainsi confronté au monachisme qui l'a précédé ou en face duquel il s'est trouvé, soit en Orient, soit en Occident (celui des moines celtes dont le statut a été si original et le rôle si important du V^e^ au VIII^e^ siècle). Nous regrettons cependant que l'auteur n'ait pas exploité jusqu'au bout le parti qu'il avait pris, et que son titre exprime, de nous donner une « histoire monastique ». En fait, l'histoire du monachisme oriental s'arrête assez vite, et l'auteur nous avertit, sans que rien ne nous le laisse prévoir, qu'il s'est fixé le VII^e^ siècle comme « limite assignée à (son) étude du monachisme oriental » (p. 90). Pourtant, il avait été plus loin déjà en nous parlant succinctement de l'état actuel du monachisme égyptien (p. 64), du monastère de Saint-Sabas aujourd'hui (p. 82), de l'Athos (p. 95) et du Sinaï, et il nous avait donné le goût de la suite en nous parlant du monachisme abyssin (p. 59). L'histoire, à la manière succincte de l'auteur, de ces monachismes qui connurent, surtout en dehors de Constantinople, de telles périodes d'éclipses, n'eût pas tellement allongé l'ouvrage. En gros, c'est une histoire — et une préhistoire — du monachisme occidental que l'auteur nous offre finalement, mais il a le mérite d'y avoir inclus l'histoire du monachisme celtique. A partir des VIII^e^-IX^e^ siècles, cette histoire se confond en réalité avec celle du monachisme bénédictin qui occupe ainsi la majeure partie de l'ouvrage. Cela permet de mieux juger de l'importance immense de celui-ci.

Les moines et l'Europe.

On ne soupçonne pas en effet tout ce que nous devons à saint Benoît. Très justement, il a été appelé « le Père de l'Europe », et cela signifie qu'il est un peu notre père commun, que nous vivons peu ou prou de son héritage, et que cette histoire, malgré tout, nous intéresse tous, que nous soyons de ses moines ou que nous n'en soyons pas. On lira avec intérêt, à ce sujet, ce qui est dit ici et là des trois phases du défrichement de l'Europe, dû pres-

que entièrement aux moines (pp. 265-266), de l'essor agricole, commercial, industriel, dû aux moines, ou même de certaines inventions, comme... le procédé de champagnisation du vin (p. 452). Retirons de l'histoire de l'Europe tout ce que, de fait, nous ont apporté et transmis les monastères, et l'Europe est encore presque toute en forêts impénétrables, ou en friche, et les Européens ne sont qu'une masse de tribus « barbares ».

Cela pourtant, on s'en doute, n'est que le côté extérieur et pour ainsi dire anecdotique, de cette histoire. Les monastères nous ont surtout transmis la culture antique, à laquelle ils ont ajouté de beaux fleurons, et, au-dessus de tout, la vie selon l'Évangile.

Monachisme et ordres modernes.

La belle période du monachisme se termine cependant à la fin du XII[e] siècle. D'où cela vient-il? Quelles en sont les raisons? Nous ne nous lancerons pas ici dans une discussion des arguments avancés par Dom C. Nesmy[2]. Nous avons beaucoup aimé ses pages intitulées « Histoire bénédictine et tradition monastique », et nous les croyons, dans l'ensemble, justes. Qu'il nous permette cependant de parler librement du monachisme, comme lui-même, à bon droit, traite librement des autres Ordres. Or, s'il est vrai que les Ordres « modernes » (depuis le XIII[e] siècle) sont souvent des Ordres « spécialisés » tandis que le monachisme antique ne l'était pas, celui-ci n'a pas pu faire au XIII[e] siècle — ni après — qu'il ne fût pas « spécialisé » en quelque sorte, et parfaitement adapté, à la période européenne qui va du VI[e] aux XI[e]-XII[e] siècles. Cette « spécialisation », à une époque sinon à une tâche, pèsera d'un poids immense sur toute l'histoire du monachisme ultérieur. Le monachisme du VI[e]-XI[e] siècle était parfaitement adapté au système féodal, agricole, campagnard, et au milieu illettré, et très fruste, du monde dans lequel il est né et s'est épanoui. Il était ajusté à une certaine économie, à un

2. Dom Claude J. Nesmy, *Saint Benoît et la vie monastique*, coll. « Maîtres Spirituels », Paris, Éd. du Seuil, 1959, 192 pp.

certain habitat, à une certaine hiérarchie des relations sociales. Lorsque les temps changeront, les moines « traditionnellement tournés vers le passé » (Dom Cousin, p. 363) les comprendront difficilement et seront un peu comme des étrangers à leur propre temps, alors qu'ils avaient été, à tous égards, à l'avant-garde de la civilisation qu'ils verront naître. Les monastères « ont perdu en général le contact humain avec la société de leur temps » (*ibid.*, p. 378), alors qu'ils avaient constitué des communautés-pilotes, non seulement du point de vue de la conversion puisqu'ils seront pendant des siècles l'instrument privilégié de la « mission » auprès des païens, mais aussi du point de vue social et du point de vue de la forme de vie. Si les moines quittent « le monde » ce n'est pas en effet pour se réfugier dans un autre monde temporel, celui du passé par exemple. Ceux du premier monachisme bénédictin ne l'ont pas compris ainsi et leurs relations au monde seront d'une simplicité naturelle qui ne se retrouvera jamais plus — sauf peut-être au temps des mauristes mais alors d'une tout autre manière, qui convenait à cette époque, et dans un autre ordre de relations. Six ou sept siècles après la « révolution des communes », certaines abbayes rêveront encore de constructions monastiques en style roman primitif, ou en style « gothique ».

Mais si les moines ont cette sorte de spécialisation, qui pourrait les en blâmer ? Et pouvait-il en être entièrement autrement ? Les chrétiens peuvent au contraire se réjouir d'avoir toujours parmi eux les témoins d'un âge où il n'y avait pas de « spiritualité » particulière, où l'on cherchait purement et simplement Dieu dans la vie évangélique la plus parfaite possible, quelles que soient ses formes extérieures transitoires. Cela est bien entendu l'essentiel. Et cela nous dispense de développer davantage le thème de la permanence « en esprit » des institutions qui pourtant — Dom Nesmy l'a bien senti — est au cœur de la compréhension de cette histoire monastique.

L'évolution du monachisme.

Revenons pour finir aux conclusions, excellentes, de Dom Cousin. Au terme de son histoire, celui-ci relève trois « notes dominantes » du monachisme qui évolue favorablement à travers les siècles : la nécessité de réformes constantes, l'exigence de pauvreté, la suprême convenance du groupement en congrégations. Autant de leçons pour l'historien.

Dom Cousin n'a pas de peine à montrer que « la richesse a été continûment malfaisante pour les moines » (p. 531)[3]. Elle a cependant été continûment renaissante, et voilà pourquoi le monachisme exige des réformes incessantes. Dom Nesmy ne craint pas de parler de « la fabuleuse richesse des grandes abbayes au X^e^ ou au XII^e^ siècle » (p. 88), mais il ne justifie pas entièrement le monachisme riche en disant qu'il pratiquait l'aumône. L'appel à la perfection évangélique n'est pas un appel à la richesse pour pratiquer l'aumône, mais un appel à la pauvreté de fait. Nous avons relevé à cet égard quelques formules ambiguës dans nos deux livres[4], et l'explication de Dom Nesmy sur la pauvreté (pp. 85-86) nous a paru bien embarrassée.

Nous ne relèverons ici cependant que le point particulier des « spoliations ». Il est de fait que les monastères se sont à peu près constamment enrichis au cours des siècles, et qu'ils se sont périodiquement appauvris, soit par les réformes qu'ils ont subies, soit par la mainmise du pouvoir civil, soit par les guerres ou les

3. Contrairement à ce qu'avançait Dom Schmitz dans son *Histoire de l'Ordre de Saint-Benoît,* à propos de la pauvreté : « L'histoire nous apprend combien elle nuit toujours à la pratique de la vie commune », t. VII, p. 87.

4. Au moment de leur décadence, les monastères « ne conservent à leur actif que le prestige de leurs richesses et le privilège de leur charité bienfaisante » (Dom Cousin, p. 378). Quel prestige ? ou à quel « actif » ?

Dom Nesmy, comparant la condition pauvre du moine à celle du prolétaire, écrit : « C'est presque la définition moderne du prolétaire. Plus heureux que lui cependant, les moines dont le travail doit aller à la communauté ne voient pas ses fruits aliénés : cette communauté est la leur » (p. 88). Quelle est cette sorte de « plus grand bonheur » qui vient au moine, non de sa pauvreté plus grande, mais d'une limite posée à sa pauvreté, parce que « cette communauté est la leur » ?

épreuves de toutes sortes. L'historien du monachisme, qui voit le prix de la pauvreté et qui le dit, qui voit aussi la nécessité de l'aumône, considère cependant d'un mauvais œil cette mainmise du pouvoir civil, qui d'ailleurs n'y a aucun droit, sur les biens monastiques. On comprend l'historien de vouloir justifier sa famille spirituelle et de dénoncer en même temps des spoliations qui n'eurent pas toujours pour fin l'utilité du bien commun géré par le prince. Mais n'y a-t-il pas aussi en cette protestation de l'historien, le reste d'une mentalité, normale en un siècle où les monastères étaient indépendants de tout et autarciques autant qu'on peut l'être, moins normale en dehors de telles périodes ? Bon gré mal gré, et depuis déjà pas mal de siècles, les communautés monastiques sont aujourd'hui intérieures à des États, même si, assurément, elles ne leur sont pas intégrées, et elles savent que les États ont un certain droit sur les biens des particuliers, du moins sur ceux qui ne sont ni monastiques, ni ecclésiastiques. C'est même en vertu de ce droit que l'État peut lever des impôts, rétablir par ce moyen une certaine péréquation, ou un redistribution, des richesses (par exemple pour donner une retraite aux vieillards non salariés), imposer des taxes, sur les revenus ou d'après les signes extérieurs de richesse, opérer des réquisitions. Les moines et les religieux, même s'ils sont exempts de ce droit de l'État, seraient bien venus alors, du seul fait que leurs maisons sont intérieures à cet État et jouissent de certains services assurés par lui, de donner l'exemple de la plus haute justice, en matière de propriété et d'usage des biens. Peut-être leur serait-il utile de définir, avant toute détermination, abusive, du pouvoir, la mesure de biens dont peut légitimement jouir, en vue de *tous* ses besoins, un monastère, étant donné la somme de biens que possède tel pays pour la vie de tous ses habitants[5]. Sans justifier les princes de leurs spoliations, on pourra penser qu'alors certains d'entre eux apparaîtront moins impies qu'on ne les a dit, compte tenu d'ailleurs du droit de leur temps et avant que pour eux nécessité ne fît loi.

5. Sur ce thème et pour l'exploitation de ce que nous avançons ici, nous renvoyons à notre article sur *L'aumône,* dans *La Vie Spirituelle,* de mars 1957, pp. 227-265.

Peut-être est-ce aussi à cette lumière qu'il faudrait considérer non toute l'histoire, du moins les origines de Cîteaux. N'est-il pas un peu exagéré d'écrire que « les premiers cisterciens ne sont pas des réformateurs » (p. 257)? L'auteur semble d'ailleurs se reprendre quelques pages plus loin (p. 287, en bas), mais on le sent malgré tout d'une sympathie mitigée pour cette « réforme ». Dans sa comparaison entre Cluny et Cîteaux, le premier représenterait l'esprit et la « tendance mystique », le second, la lettre et « la tendance humaniste » (pp. 264-265)... A « l'excès du chœur » succéderait à Cîteaux « l'excès des travaux des champs » (p. 273). La bibliographie sur Cîteaux est d'ailleurs fort courte (p. 466) contrairement à l'habitude de l'auteur, comme aussi son histoire de la réforme de Feuillant (p. 462). La sympathie qu'il porte à la tradition dont il est héritier le rend magnifiquement compréhensif de toute son histoire, mais cette sympathie est légèrement en défaut, semble-t-il, à côté.

Que l'on nous comprenne. Si nous avons relevé ces quelques points qui nous semblaient contestables, c'est qu'ils étaient peu nombreux. Le reste ne prête pas à contestation et il est impossible de détailler les apports originaux, les pages bienvenues, les résumés lumineux, et l'immense érudition de l'auteur. Nous n'aurions pas été si longs pour critiquer certains points si l'ouvrage ne nous avait paru remarquable. Ce n'est pas en faire un petit éloge de dire qu'il sera agréable aux savants et en même temps accessible aux simples.

★

Ajoutons qu'il comporte trois index : onomastique, toponymique (malheureusement ces index ne sont pas complets, surtout en ce qui concerne les « Notes et bibliographies »), analytique (celui-ci à notre goût est un peu succinct; par exemple, il ne donne aucune indication directe sur les vœux, la pauvreté, la conversion, etc.), différents tableaux sur les fondations et les congrégations, et une série de sept cartes, remarquablement établies, en hors-texte. Cet appareil donne une idée de l'utilité d'un tel livre, excellent instrument de travail.

Quant au petit ouvrage de Dom Nesmy, il se situe dans la

collection « Maîtres spirituels » de la série des « Microcosme », publiée par les Éditions du Seuil. C'est dire le genre et la qualité de sa présentation, de son illustration, fort bien choisie, de son niveau d'accessibilité. L'histoire se lit agréablement, ce qui ne veut pas dire qu'elle soit peu « scientifique ». C'est le contraire qui est vrai. L'auteur ne craint pas même d'entraîner le lecteur dans des questions en ce moment controversées comme celle de l'auteur de la Règle, et il le fait avec beaucoup de clarté. Dom Cousin n'avait abordé cette question que dans ses « Notes » (pp. 150-152). Son exégèse de la fameuse proposition de la Règle : « Ne rien préférer à l'œuvre de Dieu » est excellente — et courageuse (p. 74). De même ce qu'il dit de la spécificité de la vocation monastique, que nous avons eu d'ailleurs l'occasion de commenter plus haut, du moins sur un point. La moitié de l'ouvrage est occupée par des extraits de la Règle, et par un choix de trois beaux textes représentatifs de la « tradition bénédictine », du IX^e^ siècle (Smaragde), du XII^e^ (Pierre le Vénérable), et du XVII^e^ (Mabillon). L'ouvrage se termine par une série de tableaux, de « repères », de chronologies, de cartes mêmes (L'Ordre de Cluny, Monastères contemporains) qui le rendent très utile.

Nul doute que ces livres feront mieux connaître et aimer saint Benoît dont l'influence est si prodigieuse et qui fut un saint si extraordinairement simple.

A.-M. Henry, O. P

Un guide de lecture pour

JEAN CASSIEN

Jean Cassien est sans doute, avec saint Grégoire le Grand, l'auteur spirituel qui a été le plus lu durant le moyen âge latin, et dont l'influence a été la plus profonde durant dix siècles. Pour ne donner que quelques points de repère, on rappellera par exemple que saint Benoît prescrit au moine la lecture des *Conférences des Pères* (*Reg.* 42, 73), que saint Dominique, à Osma, en faisait son livre de chevet, qu'il y apprit à parvenir à une extrême pureté de conscience et y trouva beaucoup de lumières sur la contemplation (Jourdain de Saxe, *Libellus,* 13), que saint Thomas d'Aquin lisait ou se faisait lire chaque jour un passage des *Conférences des Pères,* « pour se renouveler dans la ferveur de la dévotion et se préparer aux plus hautes spéculations » (G. de Tocco, 22). Même plus tard, à l'époque de la *devotio moderna,* un auteur comme Gérard de Zutphen, ou, au début du XVII[e] siècle, le classique *Traité de la Perfection chrétienne* d'Alphonse Rodriguez, sont profondément marqués par Cassien. De 1485 à 1667, on ne publie pas moins de vingt-neuf éditions de ses œuvres. Au XVII[e] siècle encore, les solitaires de Port-Royal vont chercher chez Cassien l'expérience du désert, et l'un d'eux, Nicolas Fontaine (sous le pseudonyme

du Sieur de Savigny), en entreprend la traduction. De nos jours encore, des traductions nouvelles de Cassien ont été favorablement accueillies. Mais comment le lecteur moderne pourra-t-il tirer de la fréquentation de Cassien un profit qui ne soit pas de pure érudition ou de simple curiosité? Le moine du V^e^ siècle commençant, qui a transmis aux solitaires de Provence les leçons et les expériences des moines d'Égypte, peut-il encore apporter quelque chose aux chrétiens de cette seconde moitié du XX^e^ siècle?

LA VIE DE CASSIEN

La biographie de Cassien comporte encore bien des points obscurs, la chronologie en reste encore indécise; on peut cependant en tracer les grandes lignes avec une certitude suffisante. Il naquit vers 360, vraisemblablement en Scythie[1], au témoignage de Gennade (*De vir. ill.*, 62), plutôt qu'en Provence. Il dut recevoir une instruction solide, grecque et latine. Encore jeune, il se voua à la vie monastique dans un monastère de Bethléem; il y demeura environ six ans (380-386?), puis passa en Égypte pour séjourner plus de dix ans près des moines du désert de Scété et de Nitrie. Il quitta l'Égypte pour des raisons obscures, qui ne sont peut-être pas sans rapport avec la première querelle origéniste (399); et il se rendit à Constantinople, où saint Jean Chrysostome l'ordonna diacre, puis l'envoya défendre sa cause à Rome auprès du pape Innocent 1^er^ (404-405). Ordonné prêtre, il se rendit à Marseille, où il fonda deux monastères, l'un d'hommes, dédié à saint Victor, l'autre de femmes. Il mourut vers 430-435.

L'Église d'Orient célèbre la fête de saint Jean Cassien le 28 ou 29 février, le diocèse de Marseille le fait le 23 juillet.

1. La « Scythie » serait à identifier avec la région qui s'étend entre le Danube et la mer Noire, l'actuelle Dobroudja (Roumanie et Bulgarie).

ŒUVRES

Cassien a laissé deux ouvrages de toute première importance sur l'histoire et la doctrine de la vie monastique, comme pour vie spirituelle en général.

Entre 419 et 426, il publia les douze livres *De Institutis coenobiorum et de octo principalibus vitiis* (Les Institutions cénobitiques et les huit vices capitaux), dédiés à Castor, évêque d'Apt. Les livres I à IV décrivent les habitudes monastiques telles que Cassien avait pu les voir en Palestine et en Égypte (habit, heures de l'office, repas, formation des novices); les huit autres traitent des huit « péchés capitaux » auxquels sont plus exposés les moines, et des moyens de les combattre.

De 426 à 428, Cassien publia en trois fois les vingt-quatre livres des *Collationes* (Conférences), qui se présentent comme le récit de conversations (on a parlé d'*interviews*!), que Cassien et son ami Germain auraient eues en Égypte avec des moines renommés pour leur sainteté et leur expérience de la vie spirituelle l'*abbé* Moïse, l'*abbé* Paphnuce, l'*abbé* Isaac, l'*abbé* Nestéros, etc.). La « conférence spirituelle » était une pratique courante dans le monachisme, et les conversations que rapporte Cassien ont sans doute eu lieu réellement, mais il est certain aussi qu'il y a arrangé les termes et systématisé la doctrine, fortement influencée par celle d'Evagre.

En 430, Cassien publia encore, à la demande du diacre romain Léon, le futur pape saint Léon le Grand, sept livres *De incarnatione Domini contra Nestorium*, qui mettent le public latin au courant de la querelle nestorienne.

Éditions et traductions.

Patrologie Latine de Migne, t. XLIX-L. — *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. XIII et XVII, Vienne, 1886-1888 (M. Petschenig).

Traductions françaises. E. Cartier, *Institutions* (1872), *Conférences* (1868). Dom E. Pichery, *Conférences,* 3 vol. (*Ed. de La Vie Spir.,* Saint-Maximin), 1920-1922, Id., *Institutions, ibid.,* 1923. *Texte latin et trad. fr.,* E. Pichery, Sources chrétiennes, 42 (*Conférences* I-VII), 1954; 54 (*Conf.* VIII-XVII), 1958.

Un bon nombre d'*extraits* traduits dans les recueils de J. Bremond ou de R. Draguet, *Les Pères du Désert,* ou tout récemment, de Dom Pl. Deseille, *Les saints moines d'Orient, Les éditions du Soleil Levant,* Namur, 1959.

On pourra lire sur Cassien, avec les ouvrages généraux de patrologie ou d'histoire de la spiritualité (p. ex. M. Viller, *Spiritualité des premiers siècles chrétiens,* 1930, pp. 108-112) et les introductions des éditions et recueils cités ci-dessus, L. Cristiani, *Jean Cassien. La spiritualité du désert,* 2 vol. Saint-Wandrille, 1946. O. Chadwick. *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism.* Cambridge, 1950.

Et surtout les articles du P. M. Olphe-Galliard. *Vie contemplative et vie active d'après Cassien. Rev. d'Asc. et de Myst.,* 16 (1935), pp. 252-258; *La pureté de cœur d'après Cassien, ibid.,* 17 (1936), pp. 28-60; *La science spirituelle d'après Cassien, ibid.,* 18 (1937), pp. 141-160. Et du même l'art. *Cassien* du *Dict. de Spiritualité,* II, 214-276.

JEAN CASSIEN, MAITRE DE VIE SPIRITUELLE

Nous ne nous arrêterons pas ici à toutes les informations que peuvent trouver chez Cassien, et spécialement dans les *Institutions,* les historiens de la vie monastique ou de la liturgie; pour ces derniers, Cassien est une source importante en ce qui concerne l'histoire de l'office divin, la distribution des heures monastiques (origine de *Prime!*), la vie liturgique et eucharistique des monastères du désert (voir en particulier *Inst.* III, 11). Mais il nous faut essayer d'indiquer les grandes lignes de la doctrine spirituelle que présentent, de façon à vrai dire assez lâche, les *Conférences,* et de montrer en même temps quelle valeur permanente conserve, pour le chrétien d'aujourd'hui, qui n'est pas forcément moine, un enseignement formulé pour des solitaires provençaux du V[e] siècle!

On pourrait, semble-t-il, grouper cet enseignement sous trois

ns, qui recouvrent à peu près les trois articles du P. Olphe-liard cités ci-dessus : la fin de la vie monastique et les deux ; — la lutte contre les défauts et la pureté du cœur; — la ence de la prière.

1. *La fin de la vie monastique; les deux vies.*

Cassien, nous l'avons dit, s'adresse exclusivement à des moi-s; il ne faut pas l'oublier quand on lit par exemple la confé-nce XXI, de l'abbé Jean, sur le mariage, ou quand on l'en-nd parler, avec une sévérité sans doute excessive, des chré-ens qui se contentent d'observer les préceptes de la Loi, sans ler jusqu'à pratiquer effectivement les renoncements des conseils f. *Conf.* III, *Des trois renoncements*). Mais la vie monastique st un élément assez essentiel de la vie de l'Église, et Cassien onne à son propos des enseignements spirituels assez valables, our qu'il vaille la peine de s'y arrêter un peu.

Avant d'aller plus loin, on retiendra que Cassien rattache origine et l'inspiration première de la vie monastique à la vie e la première communauté de Jérusalem (*Conf.* XVIII, 5). Cette pinion, qui n'est pas exacte aux yeux de l'historien, est parta-ée par saint Basile, saint Jean Chysostome, saint Jérôme, et, peu près à la même époque que Cassien, saint Augustin en aisait la charte de son monastère clérical d'Hippone (*Serm.* 55-356, et *Règle*); et on sait de quel poids elle fut, à l'origine es mouvements « apostoliques » médiévaux et des ordres men-iants.

Plus intéressante peut-être à notre propos est la distinction ue fait Cassien, dès la première page des *Conférences,* entre a *fin ultime* ou le *terme* (*télos*), et le *but* immédiat (*scopos*) de a vie monastique. La fin ultime n'est pas autre chose que le oyaume des cieux, et plus précisément, dans la perspective de a vie monastique, c'est « d'adhérer toujours à Dieu et aux choses ivines » (I, 8), « d'adhérer à Dieu sans cesse et de lui demeurer oujours uni par la contemplation » (I, 13), de « mériter de osséder, dès cette vie, une image de la future béatitude, et 'avoir comme un avant-goût, dans un corps mortel, de la vie

et de la gloire du ciel » (X, 7). Cassien précise d'ailleurs, et la précision est d'importance, qu'il s'agit de la contemplation du Christ (I, 13). Que telle soit bien la fin de tous nos efforts, Cassien en trouve la preuve et l'illustration dans l'épisode évangélique de Marthe et Marie, où depuis Origène la tradition spirituelle voit la comparaison entre la vie contemplative et la vie active, comparaison qui, on l'entend bien, est à l'avantage de la première (I, 8).

Quant au *but*, c'est la *pureté du cœur,* à laquelle sont ordonnés tous les exercices et les austérités de la vie monastique. C'est dire le relativisme de ces pratiques : elles n'ont de sens que si elles tendent en effet à obtenir une vraie pureté du cœur; autrement dit, c'est mettre en garde le moine contre tout formalisme et tout pharisaïsme (I, 7).

La vie active (*pratique*), qui consiste à réformer ses mœurs et à se purifier des vices, est ordonnée comme à sa fin à la vie contemplative (*théorétique*), qui consiste, on l'a dit, dans la contemplation des choses divines et la connaissance des significations les plus sacrées (XIV, 1-2). En ceci Cassien ne fait que suivre la tradition grecque, telle qu'il avait pu la recueillir chez Evagre. Mais ce qui lui est propre et vraiment original, c'est d'avoir appliqué cette distinction aux deux types de vie monastique, la vie cénobitique et la vie anachorétique (*Conf.* XVIII, 4, 5, 6; XIX, 8) :

« La fin du cénobite est de mortifier et crucifier toutes ses volontés et, conformément au salutaire précepte de la perfection évangélique, de ne songer nullement au lendemain... La fin de l'ermite est d'avoir l'esprit dégagé de toutes les choses terrestres, et de s'unir ainsi avec le Christ, autant que l'humaine faiblesse en est capable » (XIX, 8).

Si l'érémitisme est le sommet de la perfection, on ne peut y prétendre que si on s'est formé, dans la vie commune, à la mortification, à l'humilité, à l'obéissance : « Les anachorètes sont ceux qui, après avoir été formés dans les monastères des cénobites et s'être rendus parfaits dans la vie active, ont préféré le secret de la solitude » (*Conf.* XVIII, 4).

S'il est vrai que notre époque connaît de nouveau une aspiration à la vie solitaire, les âmes qui s'y sentent appelées se sou-

ndront des enseignements de Cassien : on ne peut prétendre uivre le Christ au désert que si on s'est d'abord exercé aux mbles et nécessaires vertus de la vie commune.

Si, grâce à Dieu, de nos jours encore, tant d'âmes, dans le oître et dans le monde, aspirent à une prière toute simple et lencieuse, qui leur permette d'« adhérer à Dieu sans cesse et lui demeurer inséparablement unies par la contemplation », les se rappelleront aussi qu'elles ne peuvent y parvenir, sans anger d'illusion, que si elles se sont d'abord, « autant que humaine faiblesse en est capable », débarrassées de leurs dé-auts, et avant tout de leur orgueil, et si elles ont pu, par une age ascèse, purifier et pacifier leur psychisme. C'est l'enseigne-ent de l'Évangile : « Bienheureux les cœurs purs, car ils erront Dieu. »

Et Cassien nous apprendra encore, avec toute la tradition onastique, que le moine, parvenu dans la solitude jusqu'aux ommets de la contemplation, peut en redescendre pour retourner ers ses frères, et leur communiquer la lumière de l'Esprit et la cience spirituelle de l'Écriture (*Conf.* XIV, 14 et 16). C'est éjà l'idée de la contemplation fructifiant en apostolat; mais cet postolat est un don de l'Esprit, « charismatique » et « pneu-natique ».

2. *La lutte contre les défauts; la pureté du cœur.*

Nous en sommes déjà arrivés à notre seconde question. Pour voir Dieu », il faut avoir le « cœur pur »; et cette pureté ne 'acquiert qu'au prix de durs renoncements (*Conf.* III, *Des trois enoncements*), et au terme d'une longue lutte contre les défauts ui sont innés en nous. C'est Cassien qui a transmis à toute la radition spirituelle la doctrine des « péchés capitaux », qu'il enait d'Evagre, lequel l'avait prise on ne sait où (chez les stoï-iens peut-être). Il y consacre les livres V à VIII des *Institutions* t y revient encore dans la V^e^ *Conférence*. Comme Evagre, Cassien compte huit « vices principaux » (entendons qui sont le rincipe de tous les péchés) : la gourmandise, la luxure, l'ava-ice, la colère, la tristesse, l'acédie (c'est-à-dire « l'inquiétude et

le dégoût du cœur »), la vaine gloire, l'orgueil. Saint Grégoire le Grand (*Moralia,* XXXI, 31) reprendra la liste, en la modifiant légèrement, pour arriver au nombre, désormais traditionnel, de sept péchés capitaux.

Ces pages de Cassien révèlent une fine psychologie et une connaissance avertie du cœur humain, assaisonnée çà et là d'une sorte d'humour, qui enlève à ces remarques parfois sévères toute excessive dureté. Il faut les lire, dans les recueils d'extraits que nous avons cités (par exemple dans *Les saint moines d'Orient,* pp. 112-134). Sans pessimisme et sans fausse indulgence, Cassien met son disciple en face du mal qui est en lui, et de la lutte nécessaire. Nos contemporains, trop enclins peut-être à tout expliquer et à tout excuser, et à ne plus voir le péché qui est en l'homme, auraient sans doute avantage à revenir au sain réalisme spirituel et chrétien de Cassien.

Les armes que les maîtres offrent au moine pour lutter contre ses défauts sont les moyens classiques en vie spirituelle et monastique : les jeûnes et les veilles, le travail des mains, la lecture assidue et la méditation continuelle de l'Écriture (*Conf.* I, 17-18), la garde du cœur et l'attention constante à Dieu (*Inst.* VI, 13-21), et surtout l'humilité, « mère de toutes les vertus » (*Conf.* XIX, 2) : Cassien en décrit les huit degrés, en termes que saint Benoît reprendra pour une part, parfois littéralement (*Inst.* IV, 38-39). Qui oserait dire que cette ascèse, moyennant les transpositions opportunes, n'est plus nécessaire au chrétien d'aujourd'hui? Ajoutons que dans cette ascèse, il faut garder avec soin la *discrétion,* elle aussi mère de toutes les vertus, leur gardienne et leur guide (*Conf.* II, 4) : c'est elle qui préserve de toute illusion et garantit le spirituel contre les pièges du malin. Toute la II^e^ *Conférence* lui est consacrée, inspirée des leçons et de l'expérience des anciens moines, de saint Antoine en particulier (2-4).

Dans ce « combat spirituel » (l'expression est classique aussi), Cassien attend beaucoup du libre effort de l'homme. En réduit-il pour autant le rôle de la grâce et la nécessité du secours divin? On pourrait être tenté de le penser, à lire certaines formules de la *Conf.* XIII, *De la protection de Dieu,* qui vise peut-être saint Augustin. On comprend que Prosper d'Aquitaine, le défenseur d'Augustin, ait écrit un livre *Contra Collatorem* (contre le

onférencier »)! On comprend aussi que le traducteur janséniste XVII^e siècle ait omis purement et simplement la XIII^e Confé- ce! Mais faut-il donc taxer Cassien de « semi-pélagianisme »? ne semble pas, si on replace les *Conférences* dans le milieu inien du V^e siècle, en réaction contre certains excès de l'augus- isme, et si on se rappelle que les docteurs de la perfection, ur stimuler le zèle de leur disciple, font appel à toutes les res- urces de sa volonté. Aussi bien Cassien a-t-il écrit : « L'hu- aine fragilité ne peut rien accomplir de ce qui regarde le salut, r soi seule et sans l'aide de Dieu » (XIII, 6).

Au terme de ces efforts, le moine parvient à la *pureté du cœur.* expression vaut qu'on s'y arrête. Le *cœur* (*Spiritus, mens, r, animus*), c'est le point le plus secret et le plus intérieur de îme, où elle peut expérimenter et goûter, présent en elle, Dieu nt elle est l'image. On voit toute la psychologie spirituelle, aditionnelle elle aussi, sous-jacente à ces formules, et la pro- ndeur qu'il faut donner à ces mots, *pureté* du *cœur*. Par là assien traduit ce qu'Evagre, et la spiritualité orientale, appel- nt *apathie* (*apatheia*), terme qui excitait les sarcasmes de saint érôme (*Ep.* 133, 3), et qu'il importe de bien comprendre. Cette *patheia,* c'est « mentis nostrae puritas tranquillitasque » (*Conf.* 7), la maîtrise des passions (I, 5-8; VII, 5), la chasteté (XII, , 13), l'humilité, qui l'emporte sur tous les charismes (XV, 7), fin de compte, c'est la charité (I, 6; VII, 6); on pourrait tra- uire en paraphrasant un peu : la liberté intérieure d'une âme acifiée par la charité, dans l'imitation de Jésus doux et humble cœur (XV, 7). Ces formules expriment bien la profondeur *rétienne* de cette vertu, tellement nécessaire à notre monde gité, inquiet et dur.

3. *La science de la prière.*

Le terme de cette pureté de cœur, acquise à si grand prix, c'est « science spirituelle », ou la *contemplation* (*Conf.* XIV, 1, *passim*). Ici encore, Cassien est l'héritier d'une tradition, et n ne s'étonnera pas de trouver chez lui cette mystique intellec- aliste. On notera aussi qu'à la contemplation des choses divi-

nes, il joint la connaissance des sens les plus sacrés de l'Écriture (*ib.*), dont il donne une classification qui devait devenir traditionnelle (*Conf.* XIV, 8). Mais il est sans doute plus intéressant de remarquer que, pour lui, la « contemplation de Dieu » s'identifie pratiquement avec la « prière ininterrompue » (*Conf.*, préface, cf. encore X, 10, etc.), ou la « prière pure » : ici encore on soulignera cette note chrétienne.

Sur la prière, il faut lire les deux très belles *Conférences* IX et X, mises dans la bouche de l'*abbé* Isaac. On pourra en lire des extraits dans le recueil de R. Draguet, pp. 298-312, ou dans *Les saints moines d'Orient,* pp. 149-162. Voir aussi P. Th. Camelot, *L'Oraison des Pères du Désert,* dans *L'Oraison* (Cahiers de La Vie Spirituelle, 1947), pp. 70-88.

Terme de tout l'effort ascétique, avec ses exigences de pureté, de silence, de recueillement (l'*apatheia!*), la prière pure est la prière silencieuse qui sans bruit de paroles monte sans cesse vers Dieu (*Conf.* IX, 35), qui « ne s'occupe à la considération d'aucune image; davantage, elle ne s'exprime point par la parole ni avec des mots; mais elle jaillit dans un élan tout de feu, un ineffable transport, une impétuosité d'esprit insatiable. Ravie hors des sens et de tout le visible, c'est par des gémissements inénarrables et des soupirs que l'âme s'épanche vers Dieu » (X, 11). Oraison « mystique », on n'en saurait douter, au sens précis que les modernes donnent à ce mot. Et Cassien rappelle l'enseignement de saint Antoine : « Il n'y a point de prière parfaite, si le moine a conscience de soi et connaît qu'il prie » (IX, 31).

Cette prière tend à être ininterrompue (cf. *I Thess.* 5, 17) : « Toute la fin du moine et la perfection du cœur consistent en une persévérance ininterrompue de la prière. Autant qu'il est donné à la fragilité humaine, c'est un effort vers l'immobile tranquillité d'âme et une pureté perpétuelle » (IX, 2; remarquer le lien entre ces deux notions, prière perpétuelle et pureté du cœur). L'*abbé* Isaac (ou Cassien) explique longuement comment la répétition fréquente d'un seul verset d'un psaume (« Deus in adjutorium meum intende... ») permet à l'âme de garder toujours présent le souvenir de Dieu et de réaliser ainsi la prière perpétuelle (IX, 10). Cette pieuse technique des oraisons jaculatoires

idée et presque le mot se trouvent déjà chez saint Augustin, à pos des moines d'Égypte, *Ep.* 130, 10, 20) s'apparente étroi- ent à l'oraison *monologistos* des byzantins, qui consiste en seul mot, le nom de Jésus, indéfiniment répété.

Cassien recommande aussi la récitation, la méditation savou- se du *Pater* (IX, 18-25), d'où naît une prière « plus sublime core », la prière de feu (25-26), où, comme il le dit encore, l'âme se fond et s'abîme en la sainte dilection et s'entretient ec Dieu comme avec son propre Père, très familièrement, dans e tendresse de piété toute particulière » (IX, 18).

Il faut lire le chapitre VII de la IX^e^ *Conférence,* qui montre à uelles hauteurs et à quelle expérience vraiment *chrétienne* Cas- en a pu parvenir dans la prière et à laquelle il veut conduire son sciple. N'en citons qu'un mot : « De même que Dieu nous aime une charité vraie et pure, et qui ne meurt point, nous lui rons unis par l'indissoluble unité d'une dilection sans défail- nce... » Cette place faite à la charité au sommet de l'union fait Cassien le maître d'une mystique authentiquement chrétienne. ci encore, il est facile aux âmes avides d'oraison, et en quête une prière très simple, de s'inspirer de ces leçons.

★

On a dit de Cassien qu'il était un « vulgarisateur » : peut-être mot se colore-t-il d'une nuance un peu péjorative; toujours st-il qu'il a eu le mérite de transmettre à l'Occident latin, sim- lifiées et décantées, toute l'expérience des moines d'Orient et « science spirituelle » d'Origène et d'Evagre. Avant saint Gré- oire, il est l'éducateur et le maître spirituel du moyen âge. Et n'est pas un mince mérite que d'avoir formé saint Dominique saint Thomas d'Aquin.

Disons que Cassien est un classique : il est l'héritier d'une adition; et sa psychologie fine et concrète, son jugement plein 'expérience et de sagesse, sa *discrétion,* font de lui un maître ûr en même temps qu'exigeant, qu'on aura toujours profit à réquenter.

P. Th. Camelot, O. P.

LES LIVRES

THÉOLOGIE — SPIRITUALITÉ

V. WHITE : *Dieu l'inconnu*. Traduit de l'anglais par Marie Tadié. Coll. « Cahiers de l'actualité religieuse ». Éd. Casterman, Tournai-Paris, 1958; 233 pp.; 780 fr.

Le titre de cet ouvrage de théologie risque d'égarer le lecteur, car il ne désigne directement que la première partie, celle qui constitue un petit traité de la connaissance de Dieu. La deuxième partie rassemble sans souci d'unité un certain nombre d'études sur des sujets très divers, comme le sens de l'incarnation, la rédemption, le concept de justice, la loi naturelle, les rapports de la nature et de la grâce. Enfin, dans une troisième partie, l'auteur a groupé trois études qui relèvent plus directement de l'œcuménisme.

Alors que la première partie — la plus soignée et la plus profonde théologiquement sinon la plus originale — constitue un exposé didactique où l'on reconnaît la maîtrise d'un théologien qui a longtemps enseigné saint Thomas, les deux autres parties sont faites plutôt d'une série d'essais qui ont souvent fait d'abord l'objet de communications devant tel ou tel auditoire et qui en gardent la forme plus directe et moins achevée. On aurait tort cependant de penser que nous sommes là en face d'une œuvre disparate. Le sens du mystère, une certaine modestie en face des possibilités de la raison théologique, font en sorte que tout l'ouvrage mérite bien son titre : *Dieu l'inconnu*. Sans compter qu'on retrouve à chaque page la nostalgie de l'auteur : avoir l'audience des esprits contemporains, qu'il s'agisse de ses frères séparés d'Angleterre et d'ailleurs ou des incroyants en général. Ce souci constant d'un dialogue avec ceux du dehors rend la lecture de ce livre très attachante.

Dans tout son ouvrage, le P. White nous montre le prix d'une fidélité exigeante à saint Thomas d'Aquin. Mais c'est surtout dans la première partie qu'il sait dévoiler au lecteur trop pressé toutes les implications d'un texte de saint Thomas, qu'il s'agisse de la méthode de la théologie, de la portée réelle des cinq voies ou des lois de la nomination de Dieu. En lisant saint Thomas avec lui, on découvre que le Docteur angélique n'est ni le pur aristotélicien, ni le théologien purement « cataphatique » auxquels une certaine tradition nous a habitués. Le P. White ne cache pas ses sympathies pour les idées du P. Sertillanges au sujet de la portée de la *théologie négative* en saint Thomas. D'aucuns trouveront qu'il va trop loin quand il affirme que saint Thomas refuse une connaissance « même non quidditative » de l'*essentia* ou de l'*esse* divins. Mais au moins a-t-il la probité d'apporter des textes à l'appui de ses dires. Le chapitre IV, « Prélude aux cinq voies », est excellent. L'auteur montre très heureusement comment les cinq voies constituent une démarche purement philosophique bien qu'elles relèvent directement de la théologie dont une des tâches est de réfuter les objections de l'incroyant. Il a bien vu également l'enjeu de la *théologie naturelle* dans la confrontation de la théologie catholique avec celle d'un Karl Barth, et il n'a pas de peine à montrer comment saint Thomas a su sur-

nier l'opposition ruineuse entre le
n de la raison et le Dieu de la
vélation. La première partie s'a-
ve par quelques pages fort sug-
tives, mais malheureusement trop
ides, sur « la tradition platoni-
ne chez saint Thomas d'Aquin ».
P. White estime que saint Tho-
s « n'a peut-être jamais autant
ntribué à l'histoire de la pensée
maine que par sa synthèse labo-
use de Platon et d'Aristote »
80).
Pour la suite du volume, nous nous
ntenterons d'un relevé rapide des
oses qui nous ont paru le plus di-
es d'intérêt. Signalons tout d'a-
rd un essai intéressant où l'au-
ur s'efforce de dégager les points
comparaison, sinon les points de
ncontre, entre la croyance hindoue
la réincarnation et le dogme chré-
n de l'incarnation. « La comparai-
n est possible parce que toute con-
mplation religieuse ou même toute
ligion se préoccupe de l'unité et de
dualité de Dieu et de l'homme »
109). Cette étude est trop rapide
s'appuie sur des citations trop
gmentaires des textes sacrés hin-
us pour emporter la conviction.
ais nous retiendrons le principe de
éthode suggéré par l'auteur. Il ne
git pas seulement de faire une *étude*
s religions comparées, mais « *une*
ude théologique méthodique des
cuments et expériences des autres
ligions mettant à profit les ressour-
s déjà découvertes par les saints et
s théologiens principaux de la Chré-
nté » (p. 88). — Le chapitre sur
Rédemption n'apportera rien de
ès nouveau à ceux qui ont déjà mé-
é la troisième partie de la *Somme*
éologique. Faire de *l'amour* « l'i-
e maîtresse » de la théologie de la
demption chez saint Thomas est
ste, mais nous semble trop peu pré-
s pour la caractériser en face d'au-
es théologies. Cela laisse trop dans
mbre la dette mystérieuse du pé-
é. On ne peut nier la place privi-
giée de la *Satisfaction* chez saint
homas, à condition de ne la con-
fondre, ni avec la satisfaction anselmienne, ni avec certaine forme de la satisfaction vicariale qui insiste trop sur l'idée d'équivalence. Sous le titre *Parole de Dieu et loi naturelle,* le P. White s'efforce de préciser, dans un dialogue fraternel avec les protestants, la place de la loi naturelle dans l'économie chrétienne. A propos de la justification, il note que la différence entre les doctrines catholique et protestante « concerne le bénéficiaire plutôt que la justification et la grâce » (p. 146). — Enfin une dernière étude sur la *nature et la grâce* engage, cette fois, le dialogue avec les orthodoxes. L'auteur fait, après bien d'autres, des remarques pénétrantes sur le génie *analytique* de l'Occident et sur le génie *synthétique* de l'Orient dans leur manière d'aborder la théologie du Corps mystique. — Dans la troisième partie de son ouvrage, le P. White publie une très belle méditation sur « la signification de l'octave pour l'unité de l'Église ». Il insiste sur le fait que les discussions doivent être subordonnées à la prière qui « est le seul moyen scientifiquement adapté à la fin que nous cherchons » (p. 182). Comme il le dit ailleurs, notre tâche n'est pas de *discuter* le Corps mystique, mais de le *réaliser* » (p. 173). Viennent enfin deux études sur *l'appartenance à l'Église* et sur *les fondements de l'infaillibilité pontificale.* Au sujet de cette dernière, l'auteur note que la discussion ne sera féconde qu'à la condition d'être située dans un contexte plus large : celui du Magistère infaillible de l'Église. Ces trois dernières études ont été écrites avant la guerre. Elles sont donc déjà quelque peu dépassées, car depuis vingt ans, la position des problèmes en ce qui concerne la nature de l'œcuménisme, l'appartenance à l'Église ou les rapports Écriture-Magistère, a fait des progrès sensibles.

En terminant, nous ne pouvons que recommander ce beau livre à la fois plein de santé et de finesse. C'est un

bon témoin de la théologie vivante chez nos frères d'outre-Manche. Le P. White a réalisé pour son compte le programme théologique qu'il préconise quelque part (p. 190) : « Les formules théologiques ne sont pas des formules mortes, des répétitions de perroquets, de simples matières d'analyse logique, mais les expressions d'un christianisme existentiel connu et animé par la vie de prière. »

Cl.-J. Geffré.

La tradition sacerdotale. Ouvrage collectif. Préface de Mgr R. Fourrey. Coll. « Bibliothèque de théologie et de spiritualité ». Éd. X. Mappus, Le Puy, 1959; 320 pp.

Ce livre, précisons-le, n'est pas une étude biblique sur la tradition sacerdotale qui marqua si profondément l'histoire du peuple hébreu; c'est l'hommage du diocèse de Belley et de la Faculté de Théologie de Lyon au sacerdoce du Curé d'Ars, hommage qui, sous la direction de M. Mondésert, groupe d'éminents professeurs de Rome, de Paris, de Lyon et d'Angers.

Il convenait, en effet, qu'à côté des nombreuses biographies ou études que nous a valu le centenaire de la mort du Curé d'Ars, une contribution positive vînt s'ajouter « aux études qui se font de toutes parts à l'heure actuelle sur le sacrement de l'Ordre et la spiritualité du clergé diocésain ». Cette contribution est une réussite et elle est à coup sûr la plus riche publication que nous ayons, car cette enquête historique et cette recherche théologique portent avec elles un message.

C'est sur l'idée de Tradition qu'ont été centrées ces études, et c'est ce qui en fait leur valeur et leur richesse : le sacerdoce est Tradition parce que transmis dans sa grâce comme dans ses fonctions, mais aussi parce que transmis dans sa pratique comme dans sa sainteté; reçu des anciens par une longue suite de prêtres, il est aussi lourd de leur fidélité. Le Curé d'Ars n'a-t-il pas puisé le meilleur de son sacerdoce au contact du saint M. Belley, et combien de prêtres ne sont-ils pas sanctifiés en voyant vivre leurs aînés dans le sacerdoce ? Prêtres, nous sommes les maillons d'une longue et belle chaîne qui, annoncée par les prêtres d'Israël, comme avec Jésus, l'unique prêtre, se prolonge dans l'Église, jusqu'à ce qu'il revienne, par tous les prêtres qui ont été, qui sont et qui seront les imitateurs de leurs aînés, qui le furent du Christ lui-même. Il fallait que des théologiens nous fassent prendre conscience de cette Tradition en acte qui, au cours des siècles, a permis à la notion même du sacerdoce de s'élaborer dans sa réalité foncière. Laissons-nous guider par ces pages si attachantes; qu'elles soient sur les prêtres de l'ancienne Alliance, sur la pensée de Jésus, sur les antiques préfaces consécratoires, sur les Pères, sur l'École Française, c'est toujours la Tradition qui nous guide et nous enrichit. Nous voudrions signaler plus particulièrement les belles pages de Mgr Jouassard : « Pour une étude du Sacerdoce chez les Pères », et celles du P. Lécuyer : « Théologie et Sacerdoce », les unes et les autres sont, nous semble-t-il, la clef de cet ouvrage.

Puisse ce livre être, comme le souhaite Mgr Fourrey, « pour tous les prêtres, une lumière » : ils y puiseront l'amour de leur vie sacerdotale, si humble et si difficile soit-elle et ils y puiseront surtout cette union les uns aux autres qui doit être leur force et leur aide dans leur ministère comme dans leur sanctification.

P. F.

P.-A. Liégé, o.p. : *Jeune homme, lève-toi !* Éd. du Cerf, Paris, 1959; 288 pp.; 870 fr.

Ce livre, pour l'essentiel, rassemble et organise des articles publiés dans la revue *La Route* au temps où l'auteur était aumônier national de ce mouvement de jeunesse. Plus que

simples articles, d'ailleurs, il s'agissait de véritables catéchèses que P. Liégé avait l'occasion de rendre et de développer devant de nombreux auditoires de jeunes. C'est ire qu'elles ont gardé la clarté, le uci pédagogique, le style oral de genre retrouvé, dont nous perceons mieux l'urgente nécessité pour ducation solide de la foi. En près 300 pages, le P. Liégé nous offre ne synthèse nerveuse, directe, sobre, message chrétien; mais un mesge à vivre: La foi, la vocation rétienne, la vie sacramentelle, l'éique évangélique, le sens de l'Élise, l'esprit missionnaire : voilà mment se distribuent les quarante-ois petits chapitres qui constituent ouvrage, sans systématisme, selon loi organique de l'évangile vivant. e langage est d'aujourd'hui, volonirement proche de nos expressions iotidiennes, et pourtant ce sont les ots mêmes de l'Évangile ou de int Paul qui s'allument à nouveau, rennent sens et interpellent. Certains ces petits morceaux sont des chefsœuvre, je pense par exemple à celui r la lucidité, intitulé *La lampe est ujours allumée* (p. 128). Voilà un re que l'on prêtera souvent, et à aucoup...

A.-M. B.

or Jesu. Commentationes in Litteras Encyclicas « Haurietis aquas ». I, Pars Theologica; II, Pars historica et pastoralis. Casa Editrice Herder, Rome, 1959; 782 pp., 662 pp.; broché 12.000 lires, relié 14.000 lires.

Une longue série d'articles regarnt le Sacré-Cœur, et destinés pritivement à honorer le soixantième niversaire de l'ordination sacerdole de Pie XII, sont rassemblés en ux tomes, chacun des collaborurs restant libre de s'exprimer lon son propre génie. On trouve ns le premier volume des études ncernant le fondement scripturaire la dévotion, saint Augustin réfléchissant à l'amour du Christ, le texte liturgique des diverses messes du Sacré-Cœur, les encycliques pontificales, les rapports du Sacré-Cœur à la Trinité et à l'Église, les harmonies du culte du Sacré-Cœur et de la célébration eucharistique, la psychologie du Christ, la consécration au Sacré-Cœur, la théologie de la réparation, le culte du Cœur immaculé de Marie, la théologie du symbole. A peine avons-nous repris souffle, un second volume, non moins abondant, retrace l'histoire de la dévotion dans les diverses familles religieuses — et ici les auteurs sont particulièrement compétents — et apprécie la place qui revient au Sacré-Cœur, compte tenu de la spiritualité contemporaine, de la vie psychique de l'homme moderne et de la crise religieuse du temps présent. Ces deux volumes méritent d'être bien accueillis. Ils sont une mine de renseignements positifs et offrent largement de quoi alimenter une réflexion personnelle. Nous apprécions particulièrement l'article de S. Schaack, *Le Sacré-Cœur et la Compagnie de Jésus,* et celui de H. Holstein, *La dévotion au Cœur de Jésus et la spiritualité contemporaine.* Restent les faiblesses inhérentes à un tel assemblage d'articles. On en voit mal l'unité. On cherche la pointe de la dévotion. Pourtant les textes johanniques et l'ensemble de la tradition laissent peu de doute. La dévotion au Sacré-Cœur est une dévotion au Saint-Esprit sanctifiant l'âme du Christ et, une fois communiqué à nos âmes, faisant du Cœur du Seigneur notre propre demeure. Ce thème n'est pas ici absent; il n'a pas la place qui lui revient. Le thème second de la réparation reçoit une élaboration théologique assez faible. On confond réparation et expiation. On distingue mal le péché comme désordre, acte dévié, perte de l'intimité divine, et le péché comme offense, c'est-à-dire injuste nuisance. Sous prétexte que le péché ne peut nuire à Dieu en lui-même, on ima-

gine qu'il n'offense Dieu qu'en gâchant son œuvre (t. II, p. 220), ou qu'il n'est qu'une injure qu'un impuissant aurait voulu causer (t. II, p. 689); on oublie que le péché va jusqu'à refuser à Dieu un amour qui lui est dû et qui *le concerne*. Aucune lumière en ces deux volumes sur la période la plus obscure de la dévotion : le XVII[e] siècle. Nul actuellement ne sait par quels chemins la spiritualité sacerdotale et victimale des premiers oratoriens français a pénétré la dévotion au Sacré-Cœur; nul ne sait comment s'est faite la fusion de la dévotion au Sacré-Cœur et de la réparation eucharistique prônée par la Compagnie du Saint-Sacrement. Tant que ces deux points n'auront pas été serrés de près, tout ce que l'on dit de l'originalité de Paray (cf. I, p. 711) est à compter au nombre de ces à-peu-près historiques qui nourrissent l'indignation de M. l'abbé Combes. Bref, nous avons sur le Sacré-Cœur deux volumes abondants, généreux, nécessaires, invitant à d'autres recherches.

J.-A. R.

Henri RONDET, s.j. : *Le Sacré-Cœur*. Enseignements des papes Pie XII, Pie XI et Léon XIII. Apostolat de la Prière, Toulouse, 1957; 120 pp.; 250 fr.

Une excellente étude historique sur le développement du culte du Sacré-Cœur depuis le XVII[e] siècle précède la publication intégrale des trois encycliques *Annum Sacrum* de Léon XIII, *Miserentissimus* de Pie XI, *Haurietis Aquas* de Pie XII. Une bibliographie courte mais substantielle termine le volume. Il faut se réjouir de voir mis à la portée de tous ces documents majeurs, si riches et si aptes à promouvoir et à éclairer la piété des fidèles.

M.-L. T.

Frère René VOILLAUME : *Chemin de Croix*. Éd. Spes, Paris, 1958; 40 pp.; 250 fr.

Ces réflexions sur les quatorze stations du Chemin de la Croix sont extraites de *Au cœur des masses*. On y retrouve le génie si profondément spirituel et si profondément humain du P. Voillaume. La typographie moderne et aérée de Raymond Gid ajoute à l'attrait de cette plaquette.

M.-L. T.

L'ÉGLISE

Hugo RAHNER, s.j. : *Servir dans l'Église*. Ignace de Loyola et la genèse des *Exercices*. Trad. par Guy de Vaux. Préface du P. H. de Lubac. Éd. de l'Épi, Paris, 1959; 127 pp.; 540 fr.

Un petit livre, mais lourd de substance.

Les *Exercices* — mais on pourrait aussi bien dire la Compagnie de Jésus — sont nés d'une expérience spirituelle, de nature mystique, faite par Ignace de Loyola. A l'égard de cette expérience, les préparations humaines (idéal militaire et chevaleresque, goût du dépassement) sont secondaires. Quant aux lectures d'Ignace, aux antécédents littéraires où l'on s'est ingénié à trouver des sources thématiques, ils sont réels, mais limités, et ont été tellement repris par la puissante méditation d'Ignace, qu'ils ont été comme recréés et réinventés. Le moment décisif est celui d'une illumination reçue pendant le séjour à Manrèse, au bord de la rivière Goroner, d'où naquirent la méditation du Règne et celle des Deux Étendards. Ignace, qui était lui-même tout donné à Dieu, voit alors de façon synthétique comment les mystères de la vie du Christ et de son imitation aboutissent à l'élection d'une vie totalement engagée à conquérir le monde au règne du Christ. Or, son Royaume, c'est l'Église. Ignace fait

ec une synthèse rigoureuse entre ègne du Christ, d'un côté, et *avoir s sentiments vrais dans l'Église ilitante,* de l'autre; entre le discer-ement des esprits (Dieu ou Satan) l'obéissance à l'Église hiérarchi-e; entre la totale consécration à ieu et servir *dans l'Église,* avec absolu de l'obéissance. Ignace iden-fie la mystique du don de soi à ieu, avec le service dans l'Église ilitante, et le discernement de ce ui est conforme au règne du Christ, vec le jugement de « l'Église hié-archique ».

Le P. Rahner situe Ignace, à cet gard, dans la ligne — mieux : dans continuité — du premier Ignace, évêque d'Antioche auquel Inigo se éfère expressément, puis de saint asile et de saint Benoît. Leur rôle istorique, dit le P. Rahner, a con-isté à ramener des forces de mysti-ité, qui menaçaient de s'égarer à la ois dans un spiritualisme ennemi du orporel, et dans un mysticisme extra-cclésial, sinon anti-hiérarchique, à ervir le Christ dans l'Église visible t hiérarchique, l'Église de l'Incar-ation et de la croix, d'une Incarna-on qui commande la visibilité de Église, et d'une croix qui inspire le enoncement total de l'obéissance.

Le P. Rahner ne souligne que les léments de continuité et, pense-t-il, 'identité profonde, entre Ignace de oyola et ses saints prédécesseurs. l cite des textes significatifs, qu'il a n art consommé pour « monter ». Cependant, la continuité n'est pas otale, même quand les mêmes mots u les mêmes thèmes sont mis en euvre. Les mots *militate, militia* 'ont pas tout à fait les mêmes uances chez les Pères et après le IIe siècle. Le fait, sur lequel nous vons récemment attiré l'attention *Mélanges Etienne Gilson,* pp. 173-02), qu'on soit passé d'une désigna-on de l'Église de la terre comme peregrinans » à la catégorie « Eccle-a militans », est assez significatif. gnace s'inscrit nettement dans le rocessus d'historicisation de la Cité de Dieu augustinienne, il investit entièrement cette mystique de l' « amor Dei usque ad contemptum sui », et la voit adéquatement réalisée, dans le service de l'Église visible et la totale obéissance à « l'Église hiérarchique » (est-il le créateur de cette expression ?). Or il existait, au moyen âge, non seulement chez les théologiens (saint Thomas), mais chez les canonistes (Gratien), tout un droit du Saint-Esprit, « lex Spiritus Sancti », qu'on pourrait aussi appeler, concrètement, un droit de la conscience, non réductible à la « lex canonum », et qui allait assez loin. Savonarole pouvait en invoquer plus d'un énoncé, comme l'a bien montré Seb. Merkle (dans *Hochland,* août 1928, pp. 462-485). Rien de pareil, si nous ne nous trompons, chez Ignace. Il est même très notable qu'il ait désapprouvé Savonarole qui, cependant, se réclamait précisément d'une mystique du Règne du Christ, d'une mystique de la Croix, et qui avait réalisé, à Florence, une sorte de Royaume de Dieu, trop politique d'ailleurs à notre gré.

On pourrait donc, entre saint Ignace de Loyola, d'un côté, Basile, Benoît et Augustin, de l'autre, marquer quelques différences en cela même qui leur est foncièrement et si remarquablement commun. Le P. H. Rahner n'a exploité que l'aspect d'homogénéité. Il l'a d'ailleurs fait d'une façon extrêmement intéressante et éclairante.

Il a su ne pas nous donner une étude historique de plus, qui ne ferait grâce d'aucun détail érudit, mais aller à l'essentiel et manifester celui-ci avec une grande force. Vraiment, il fait comprendre quelque chose de l'intuition centrale et génératrice des *Exercices.* Son petit livre, fort bien traduit, est aussi intéressant pour l'histoire de l'ecclésiologie que pour celle de la spiritualité, et que pour nous introduire dans l'intimité d'une âme puissamment sainte, source de tant d'œuvres de zèle apostolique dans l'Église.

Y. M.-J. CONGAR.

GR. BAUM, o.s.a. : *That they may be One.* A Study of Papal Doctrine (Leo XIII-Pius XII). Bloomsbury, Londres, 1958; x-181 pp.; 21 s.

Ce livre est un exposé de la doctrine qui ressort des documents pontificaux sur la question de l'unité chrétienne et de la réunion des chrétiens chez Léon XIII, (Pie X), Benoît XV, Pie XI et Pie XII. Il est distribué en cinq chapitres : l'unité de l'Église; les chrétiens dissidents; les Églises dissidentes; l'œcuménisme catholique : ses fondements; sa mise en œuvre. La doctrine pontificale est exposée, éventuellement élaborée au-delà des énoncés formels, à partir de ces énoncés et dans leur ligne.

Si fidèle et littéral que soit cet exposé, il comporte forcément une part de pensée personnelle. L'orientation de l'auteur s'y manifeste, théologiquement très ferme et nettement « ouverte ». On est presque étonné, disons-le candidement, que l'auteur ait trouvé tant d'indications formellement favorables à l'œcuménisme le plus positif. Le P. Baum a un beau don de clarté. Connaissant déjà à peu près tous les textes qu'il cite, les ayant nous-même cités, nous avons cependant tiré un substantiel profit à lire la mise en œuvre qu'il en a faite.

On pourrait évidemment relever quelques menus défauts dans ce travail. La notion d' « ordonnés au Corps mystique » (Pie XII), importante et féconde, n'est guère poussée au-delà d'une exégèse du vocabulaire pontifical (p. 31). — Exposant un programme pratique d'œcuménisme d'après les papes, l'auteur aurait pu faire une mention particulière des colloques entre théologiens, recommandés par Léon XIII (lettre du 19 septembre 1894 au P. Portal, non citée : cf. *Chrétiens désunis,* p. 337, n. 1), par Pie XI (allocution consistoriale du 18 décembre 1924 : *ibid.,* p. 336, n. 3). — L'auteur propose une justification assez systématiquement élaborée, et même une définition théologique, du travail proprement œcuménique : il dépasse évidemment ici la lettre des documents pontificaux. Tandis que la *Pastorale* s'adresse aux fidèles et vise à les sanctifier dans le sein de l'Église où ils se trouvent, tandis que la *Mission* s'adresse aux non-chrétiens et vise à développer la catholicité en direction de l'humanité, par l'entrée de plus d'hommes dans l'organisme de salut divinement institué, l'*Œcuménisme* s'adresse aux chrétiens non catholiques et devrait être défini par une recherche de catholicité en direction, non plus de l'humanité, mais des moyens de grâce ou de l'influence de la grâce, qu'il faut accomplir : bref, par l'accomplissement de l'ordre surnaturel. Nous nous demandons si cette définition — qui est *de l'auteur,* non des papes — rend bien compte de l'expérience œcuménique, et donc si elle est vraiment adéquate. Elle suppose que le travail œcuménique soit un travail sur les autres, alors qu'il est si largement un travail intra-ecclésial. De plus, elle n'envisage les dissidents que sous l'aspect du « patrimoine » qu'ils ont gardé, plus ou moins mutilé. Or les communions dissidentes ne sont pas seulement un patrimoine, une certaine situation *objective* définissable par rapport à la plénitude et à l'authenticité des dons de grâce faits à l'Église; elles ont vécu, elles ont acquis et développé, elles sont des réalités religieuses historiques qui ont, comme telles, un sens dans le déroulement de l'histoire du salut. Elles impliquent certaines situations historiques de l'Église, par rapport à laquelle elles se sont faites dissidences. A vrai dire, le P. Baum englobe une bonne part de ces aspects quand il parle de l'exercice concret de l'œcuménisme (pp. 108 s.); mais sa définition théologique était-elle faite pour accueillir ces activités, avec les modalités que, très justement, il leur reconnaît ?

Nous souhaitons qu'on puisse, un jour très prochain, lire en français

: livre aussi remarquablement cons- ictif, apte à montrer à ceux qui douteraient encore, que l'œcumé- sme n'est pas une aventure de uelques esprits peu sûrs, mais se ouve fondé dans la doctrine la ius authentique.

Y. CONGAR.

..-M. HENRY, o. p. : *Esquisse d'une théologie de la Mission.* Coll. « Foi vivante ». Série « Parole et Mission ». Éd. du Cerf, Paris, 1959; 250 pp.; 840 fr.

Le livre du P. Henry vient à son eure. Il nous avertit, en effet, que mission n'est pas une expérience postolique rendue nécessaire seule- ient par le malheur des temps et 'indifférence religieuse de notre onde : elle est indissociable oute prédication de la Parole de Dieu, en tout temps, en tout lieu, à out homme. C'est bien pourquoi on eut en faire une théologie. La pré- ente étude n'est sans doute qu'une squisse. De l'esquisse elle comporte es approximations, les recherches et es interrogations. Mais ce n'est pas n défaut; il faut plutôt voir là une arque de cette modestie de la pen- ée, qui est le signe indiscutable u'on a rencontré le réel. Ce livre e vérité, écrit sans dogmatique, dé- age très vivement, comme un pre- ier dessin, les lignes fortes de la ission.

Il y a, sinon un conflit, du moins ne distance entre l'art du pasteur les définitions du droit. Quel apô- e, singulièrement en notre temps, 'a reconnu ce fait? Les institu- ons et les normes juridiques sont s signes, sans doute nécessaires, de présence de l'Église dans un monde onné. Mais le mouvement spontané u vrai pasteur le pousse à ne pas se ntenter d'un appareil canonique : ar les signes institutionnels sont là our représenter ce qui est dans l'in- rieur des âmes. Et s'il arrive que, ans l'intime du cœur, les hommes n'adhèrent pas à Dieu dans la foi, que pourtant les signes proclament, quelle n'est pas son inquiétude ! En dehors de tout esprit polémique, sans faire jamais le procès de l'institution, en fondant au contraire sa nécessité, prise de notre nature, le P. Henry éclaire fortement ce point de vue du pasteur.

Celui-ci n'est jamais satisfait aussi longtemps qu'à la christianisation signifiée ne répond pas une évangélisation réalisée. Cas particulier sans doute de la rencontre sans cesse poursuivie entre le signe et l'objet signifié. Mais qui ne sait que telle est la manière, profondément traditionnelle dans l'Église, d'envisager les sacrements? Les signes sacrés renvoient à ce mode unique d'intériorité qui se nomme la foi : *sacramenta fidei.* Que la foi manque, et que vaut le signe du baptême? Inversement, celui-ci peut faire défaut chez un homme qui a cependant commencé à croire, en adhérant à Dieu. Comment voir clair dans cette variété d'attitudes humaines?

Le P. Henry remarque donc qu'il y a, par rapport à la foi, diverses communautés possibles : celle du catéchuménat, celle du baptême, celle de l'eucharistie. En chacune d'elle l'Église commence, mais sur des modes divers, auxquels il faut que tout pasteur soit sensible : car sa parole doit tenir compte de ces diverses situations. On le voit, celles-ci ne sont pas tellement définies par des déterminations sociologiques, mais avant tout par rapport à la foi. Le passage de l'une à l'autre est affaire délicate, pour laquelle il faut un juste sens des âmes, mais aussi une claire et droite connaissance du terme de la foi, de l'Église en son achèvement. Préalablement à tout cela, il y a la mission, dont le but est de créer la communauté liminaire, celle qui met les âmes en route vers la foi pleine.

Préalablement, disons-nous, mais c'est encore mal dire. En effet, l'appel à la conversion, qui est l'essentiel de la mission, ne constitue pas

seulement une étape dans l'action de l'Église, elle est encore un aspect de toutes ses manifestations. Tout chrétien converti est encore à convertir : dans toute parole que lui adresse l'Église il doit entendre l'appel au changement de vie, même quand on l'instruit du détail de la foi. Le retour à Dieu dans la foi vive est l'âme de toute vie de foi. Avec beaucoup de bonheur et d'opportunité le P. Henry insiste sur cette vérité, qui intéresse toute pastorale, même la plus traditionnelle. A méditer les pages qu'il consacre à ce sujet, on pourrait, pensons-nous, dissiper bien des malentendus actuels.

Aussi bien raccorde-t-il ces vues aux thèses traditionnelles de tout traité de la foi. La conversion qu'exige l'adhésion à la Parole de Dieu remue l'être humain dans les profondeurs d'une nature qui est tout entière orientée vers le bonheur; or ce bonheur, elle ne peut l'atteindre que dans ce message que lui propose le prédicateur de l'Évangile. C'est assez dire l'affinité étroite qui lie toute destinée humaine à la Parole de Dieu et, en même temps, le nécessaire retournement qu'il faut opérer sans cesse pour maintenir sa vie dans la fidélité au message. Dieu plaide dans le cœur de chaque homme pour la vérité que l'Église annonce à toutes les nations : c'est une certitude qui devrait habiter tous les prédicateurs; elle leur permettrait de trouver, ou du moins de vouloir chercher, le langage qui transmet sans trahir, s'adapte sans préjudice pour le dépôt reçu et livré.

En bref, voilà un livre utile. Les apôtres, jetés dans l'action pastorale, retrouveront, vigoureusement formulées, les questions qui naissent de leurs expériences. Ils se persuaderont que ces difficultés, pour complexes qu'elles soient, ne sont pas des chimères, puisqu'un théologien les éclaire dans la lumière de principes sûrement éprouvés.

GUY LAFON.

MICHEL DUCLERCQ : *Vers la paix scolaire ?* et *Où en est la question scolaire ?* Équipes Enseignantes, Paris, 1958; 48 et 43 pp.; 100 fr. chaque.

Le titre de la première brochure risque (malgré le point d'interrogation) d'induire en erreur. En réalité, elle ne prétend pas proposer une solution au problème scolaire. Elle est avant tout un exposé très objectif et très précis des événements du « conflit » scolaire et une revue très exhaustive des prises de position qui suivirent ces événements. Quant à la seconde de ces brochures, elle est la suite de la première pour la période plus récente (juin-septembre 1959).

On ne trouvera nulle part ailleurs, à notre connaissance, un ensemble aussi complet. Nous y bénéficions d'une connaissance de l'école publique et de ses problèmes que M. l'abbé Duclercq doit à sa charge d'aumônier adjoint de la Paroisse Universitaire pour l'enseignement primaire. Nul n'était plus à même de nous mettre au courant de cette histoire et de nous aider à nous faire un jugement.

Les brochures comportent aussi une série de « réflexions ». Celles-ci ne manquent pas de rappeler les données constantes du problème : les rôles respectifs de la famille, de l'Église et de la Nation dans l'œuvre éducatrice, et les nécessités sociologiques de l'évangélisation. Mais elles sont marquées surtout par le souci pastoral de l'auteur. Il veut nous mettre en garde contre ce qui pourrait compromettre l'éducation religieuse des enfants catholiques de l'école publique et placer les maîtres dans une situation qui deviendrait difficile à tenir. Sans fermer les yeux aux exigences posées par la préférence de nos évêques et d'un grand nombre de familles chrétiennes, il exprime bien le souci des catholiques de l'Université que ne soit pas remis en question l'un des aspects majeurs du renouveau chrétien : la compé-

nce reconnue aux catholiques dans us les ordres d'enseignement et à us les échelons de la hiérarchie ns l'Université française.

Le « problème » est justement de iscerner, dans la conjoncture histoique, si telle ou telle mesure est ssible sans dommage, à plus ou oins longue échéance, pour le caholicisme français ou pour la comunauté nationale. Car le bien comun est un tout indivisible, spirituel t temporel à la fois, qui ne peut être éalisé que dans la paix.

C. B.

Jacques BUR : *Laïcité et problème scolaire.* La Bonne Presse, Paris, 1959; 288 pp.; 770 fr.

« Les citations sont nombreuses lans ce livre », écrit Mgr Blanchet lans la préface qui le recommande. Et c'est bien l'un des mérites essentiels de cet ouvrage : il met à notre portée des textes dispersés et parfois l'accès difficile; car, à notre époque, certains textes qui marquent une date dans l'histoire des idées paraissent assez souvent sous la forme éphémère d'articles de journaux (ainsi l'article de l'*Osservatore Romano* du 28 août 1946 sur la laïcité de l'État, cité par l'auteur, pp. 114-116). Par ailleurs, les questions sont abordées sur le plan des principes sans doute et dans l'axe de l'enseignement traditionnel de l'Église, mais avec réalisme et sur un ton ironique. Le livre voudrait trouver audience auprès de tous, croyants ou non. Nous craignons, sur ce point, qu'il n'atteigne pas son but. Car la première partie, consacrée à la laïcité de l'État et à l'école publique (dont la légitimité est reconnue), tend à chercher ses arguments dans une doctrine catholique que l'incroyant, par définition, ne connaît pas. Quant à la seconde partie, elle est menée comme un plaidoyer pour le pluralisme scolaire. Les conditions concrètes d'application en paraissent trop vagues — dans un pays où le pluralisme n'a pas de racines historiques — pour que tous les lecteurs se rallient sans réticences à la thèse de l'auteur.

Le meilleur du livre nous semble le chapitre sur les « valeurs permanentes de l'école chrétienne ». La bibliographie en est très riche et les raisons au nom desquelles les évêques de France continuent de dire leur préférence pour l'école chrétienne sont exposées avec bonheur. Pourtant, M. l'abbé Bur ne craint pas de nous rappeler au possible : « C'est dans la perspective d'une hiérarchie chrétienne des valeurs, *compte tenu des possibilités concrètes,* qu'il faut toujours situer le problème scolaire » (p. 182).

C. B.

Paul-Remy OLIGER, o.f.m. : *Les évêques réguliers. Recherche sur leur condition juridique depuis les origines du monachisme jusqu'à la fin du moyen âge.* Coll. « Museum lessianum ». Desclée de Brouwer, Paris, 1958; 222 pp.; 1.350 fr.

L'auteur nous avertit (p. 15, note 2) qu'il borne son enquête au monachisme occidental, et, dans les limites qu'il s'est fixées, il nous donne sur la naissance et l'évolution de la condition juridique des évêques réguliers une étude complète et solidement informée. S'il fixe à 1234 l'apparition de ce qu'il nomme le « droit classique », c'est à cause d'un chapitre général cistercien, d'une part, et à cause de la Glose ordinaire de Jean-le-Teutonique, d'autre part. On pourrait ici faire au R. P. Oliger le léger reproche d'avoir quelque peu négligé, à partir de cette date, les évêques réguliers issus des ordres anciens. Ils ont continué à être nombreux, et si une liste des réguliers promus à l'épiscopat depuis le XIII^e^ siècle était sans doute difficile à établir, une statistique montrant la part des ordres nouveaux et celle des autres ordres aurait été

souhaitable. Jusqu'à la fin du volume, l'intérêt se soutient, et l'auteur a montré aussi historiquement que possible que « l'évêque régulier ne cesse jamais d'être religieux ».

Louis Gaillard.

Johann-Adam MOHLER : *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus.* Verlag Jakob Hegner, Köln und Olten, 1957; 652 pp.

Die Einheit des Kirche (L'unité de l'Église) demeure incontestablement, malgré certaines lacunes, le plus suggestif des ouvrages de Möhler. Le professeur Geiselmann, admirable connaisseur de l'œuvre et de la pensée de Möhler, nous en donne une nouvelle édition tout à fait remarquable. L'introduction, d'une rare densité, nous initie à la genèse de l'ouvrage. Un supplément nous donne la forme primitive du texte; chaque fois que celui-ci fut remanié, Geiselmann a ajouté un commentaire critique du texte, plus un registre des personnes, et un index des sujets traités. Nous sommes comblés.

F. R.

Eduard STAKEMEIER : *Konfessionskunde heute, im Anschluss an die « Symbolik » Johann Adam Möhlers.* Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn, 1957; 88 pp.

Le 19 janvier 1957 fut inauguré l'Institut Johannes-Adam Möhler pour l'étude des confessions chrétiennes séparées. Cette fondation établie à Paderborn est, depuis l'annonce du Concile, appelée à jouer un rôle grandissant. L'on sait que les luthériens sont également en train de fonder un institut similaire qui s'attachera spécialement à l'étude du catholicisme. L'on est en droit d'attendre beaucoup des travaux de ces deux instituts. Au jour de l'inauguration, le professeur E. Stakemeier, directeur de cet Institut, tint une importante conférence. Présentant l'œuvre de Möhler, il s'efforça de dégager ce qui restait valable de la « Symbolique » pour le travail œcuménique d'aujourd'hui, et ce qui, à ses yeux, devait être précisé. Nous ne pouvons ici résumer cette conférence informée et nuancée. Retenons seulement l'idée que, pour connaître une confession, il ne suffit pas de connaître les textes confessionnels, il faut encore connaître la réalité vivante de cette confession, de même qu'il ne suffit pas de lire le recueil de Denziger des canons des conciles pour connaître le catholicisme.

F. R.

Bilan du monde, 1958-1959. Encyclopédie catholique du monde chrétien. Publié par le Centre de Recherches socio-religieuses (Bruxelles) et le Centre « Église vivante » (Louvain). Tome I. Éd. Casterman, Tournai-Paris, 1959; 428 pp.

Ces dernières années ont vu se multiplier les encyclopédies (que l'on songe, par exemple, aux nombreuses publications de l'Unesco, aux encyclopédies de la Pléiade, à l'annuaire du monde musulman, etc.). La remarquable encyclopédie présentée ici s'inscrit dans ce souci de l'universalisme. L'originalité de cette authentique somme est d'être à la fois un bilan des problèmes politiques, sociaux, culturels et religieux, et une source de renseignements très pratiques sur les institutions internationales, catholiques ou non. Des graphiques, des cartes, un répertoire des sources et un index des institutions supra-nationales permettent, conjointement à une table des matières détaillée, une consultation aisée du volume. Un tome second, à paraître, contiendra un inventaire, pays par pays, et fournira un instrument de travail indispensable au catholique qui veut être éclairé sur toutes les grandes forces d'un monde travaillé par la nostalgie consciente ou inconsciente de l'unité.

S. B.

LES DISQUES RELIGIEUX

AUTOUR DE LA BIBLE

Une journée au temps de Jésus, d'après une nouvelle de Daniel-Rops; adaptation et dialogues du P. Barbier; 30 cm. *Unidisc* 30-105.

Les pèlerins d'Emmaüs cheminent au soir de Pâques et échangent leurs propos sur les heures bouleversantes qu'ils viennent de vivre : espoirs déçus, alternance de leur foi et de leurs doutes. Ils évoquent les événements qui viennent de se passer : le récit des femmes au tombeau et, en remontant, toute la Passion. A chaque évocation, le récit fait place au dialogue entre les personnages qui ont vécu les événements. Le choix des chants et des musiques de l'époque a été très minutieusement fait et réalisé par des spécialistes : les mélodies sont celles que Jésus a dû entendre; elles ont le caractère oriental des chants et des rythmes du rite sépharadite; elles illustrent parfaitement le récit et les dialogues, qui sont remarquables de naturel et de vie. Un disque original et vrai. Il est toutefois regrettable qu'en finale, quand Jésus rejoint les disciples, on leur confie l'écho de ses paroles au lieu de le faire entendre lui-même. Pudeur sans doute (pourquoi ?), mais qui engendre une gêne désagréable.

La présentation de Jésus au temple. 45 t., *Jéricho* JHp 2.

Une histoire biblique racontée aux enfants par le P. Cocagnac. Pas seulement l'événement que nous célébrons le 2 février, mais (un peu trop longuement) celui qui explique pourquoi on consacrait les premiers-nés quarante jours après leur naissance : la dernière « plaie d'Égypte » qui détermina la libération d'Israël. L'idée était parfaite; la réalisation eût gagné à développer l'accomplissement évangélique (il y avait la place!). La musique de Leo Preger, animée à souhait, étouffe parfois le texte (qu'on peut lire intégralement sur la pochette).

Les xv mystères du rosaire. 3 disques 25 cm. *Jéricho* JX 4, 5, 6.

Les trois disques que nous annonçions en octobre sont maintenant parus. Il n'est pas de meilleure introduction à la méditation des « Mys-

tères » que l'audition de ces textes bibliques dans leur nudité, sans autre commentaire qu'un léger texte de liaison. Nudité compensée par une interprétation vivante et variée. Les pages d'évangile sont dialoguées entre le récitant et les personnages, à la manière de la Passion le dimanche des Rameaux. Les pages lyriques sont déclamées à plusieurs voix (hommes et femmes), à mi-distance entre le chant et la simple parole, comme il convient à des textes qui sont des poèmes et souvent destinés au chant (psaumes). Rien de plus proche — comme le requiert le vrai Rosaire — de la manière dont l'Église nous fait entendre la Parole de Dieu dans sa liturgie. On tirera de ces disques le maximum de profit en les écoutant dans le recueillement d'une chambre ou d'un groupe, à raison d'un mystère à la fois. Si on les passe à des enfants, il sera bon de les introduire en expliquant les textes de l'Ancien Testament dans leur rapport avec le Mystère. — Une brochure très bien imprimée (Éd. du Cerf) contient le texte intégral dit sur les trois disques.

Psaumes, du P. Gelineau. 25 cm. *Studio S.M.* 33-67.

Une nouvelle série de psaumes du P. Gelineau. Sauf deux, ils n'ont pas encore été enregistrés (ps. 26, 32, 84, 83, 92, 137). Les psaumes 33 et 41, déjà enregistrés, connaissent ici une interprétation nouvelle et plusieurs antiennes sont données pour chacun. Les « Petits chanteurs de la Nativité » de Choisy-le-Roi, avec leur fraîcheur et leur franchise, les servent fort joliment. La cause est entendue : les psaumes du P. Gelineau, que des maîtres de chapelle grincheux trouvaient trop « simples » et « populaires », peuvent enrichir le répertoire des chorales à quatre voix mixtes. Ne l'est-elle pas trop ? S'ils deviennent l'apanage des tribunes, le but qu'on s'était proposé sera-t-il atteint ? Ne servirait-on pas mieux les paroisses avec des disques (bien) chantés à l'unisson par la foule alternant avec un soliste, des disques de travail, où l'on trouverait un verset, le *Gloria* et toutes les antiennes ? Ce serait moins somptueux, mais peut-être plus utile.

Nouveaux psaumes, du P. Deiss. 30 cm. *Erato* LDEV 3115.

Sept psaumes (22, 69, 92, 118, 123, 132, 148), un hymne « Notre Pâque immolée, c'est le Christ », un hymne « Il est l'image du Dieu invisible » et le Cantique *Nunc dimittis;* traduction et musique du P. Deiss, exécution par la schola des PP. du Saint-Esprit et la chorale Élisabeth Brasseur, composent ce nouvel ensemble. On y retrouve avec joie les qualités qui ont fait le succès des disques précédents : magnificence de la phrase musicale et de l'harmonie, beauté coulante du français, perfection de l'interprétation vocale. Les refrains sont assez simples pour devenir à volonté chant de foule; les versets requièrent une schola ou un soliste particulièrement doué.

Psaumes. 17 cm. 33 tours. *Voix de l'Espérance.*

Cinq psaumes, le ps. 22 (le Berger), le ps. 50 (le *Miserere*), etc... dites par M. le pasteur (adventiste) J.-P. Fasnacht. Pas une musique, pas un bruitage, la seule Parole de Dieu en quelques-unes des plus belles prières qu'elle a inspirées. La plupart de ces psaumes sont courts. Ils sont admirablement lus, avec discrétion, un profond sens religieux, un ton toujours juste. Cela porte à la prière dans le recueillement. (Encore qu'adventiste ou protestants, ce disque et les deux suivants, n'offrant que des psaumes ou de la musique, peuvent évidemment être écoutés par les catholiques.)

PSAUTIER HUGUENOT. 45 tours. ...gue EXTP 1.051.

...rois psaumes de Clément Marot ... un de Th. de Bèze sur des mélo... de Philibert Jambe de Fer, Hu... es Sureau et Richard Grassot ...VI^e siècle), chantés par la maî...se de l'Oratoire. La richesse de ...armonisation et des cuivres rend ...ficile l'audition des paroles (mal...ureusement non imprimées), mais ... est saisi par la force, la majesté, ...émotion grave qui se dégagent de ...s hymnes qui furent chantés par ...os frères en des jours difficiles.

...IANTRES ET MUSICIENS DE LA RÉ...FORME. 2 disques 30 cm. *Studio S.M.* 33-64/65.

Rien n'a été négligé pour faire de ...t enregistrement le monument mu...cal du IV^e centenaire de la Ré...orme. Les chanteurs traditionnels ...e Paris, la Maîtrise de l'Oratoire du ...ouvre, la Maîtrise protestante de ...enève, les cuivres du Convivium ...usicum de Genève, les plus grands ...rganistes protestants de France ...M.L. Girod, Alex. Cellier, etc.) ...nt été réunis pour célébrer la gloire ...e Dieu avec l'accent des meilleurs ...usiciens français du XVI^e siècle ...t de deux notables contemporains : ...Roger Vuataz et Georges Migot. ...Tout est psaume ici, dans les tra...uctions archaïques et savoureuses ...e Marot et de Th. de Bèze ou dans ...es paraphrases purement musicales ...es orgues. Les Psaumes que « le ...Saint-Esprit a dictés et faits » quand ...ous les chantons, nous sommes ...ertains que Dieu nous met en la ...ouche les paroles comme si lui-...même chantait en nous pour exalter ...a gloire » (Calvin). Ils exaltèrent ...ussi, au XVI^e siècle, la piété des ...Réformés et leurs luttes. Mais au...ourd'hui que nous les chantons à ...otre tour dans notre langue et sur ...es mélodies qui s'accordent mieux ... la sensibilité contemporaine, ils sont (œuvre de l'Esprit-Saint!) notre plus cher point de rencontre avec nos frères dans le Christ. — On trouvera tous les textes parfaitement imprimés sur une pochette de luxe.

PSAUMES LXIX de Michel-Richard de La Lande. 30 cm. *Decca* 173.862.

Deus in adjutorium meum intende! Le psaume du « pauvre » persécuté qui appelle au secours : Hâtez-vous, Seigneur! que mes persécuteurs soient rejetés ! que ceux qui se fient à vous soient dans l'allégresse! — Ce grand siècle qu'on se représente comme engoncé dans un formalisme solennel, quelle émotion authentiquement religieuse il exprime là! Toutes les nuances de l'angoisse et de l'exultation, servies par la somptueuse richesse des cordes, de l'orgue et d'un chœur à cinq voix. Une solennelle prière dans la cathédrale (de Strasbourg) : l'Église crie vers son Sauveur. Solistes et chœurs sont de premier ordre; leur diction est impeccable. — Sur l'autre face la *Fuite en Égypte* de Berlioz. Ce n'est qu'une bergerie, où Berlioz s'est amusé à pasticher le XVIII^e siècle et y a réussi au point de mystifier ses critiques. Mais elle est délicieuse et on s'y charmera en se faisant un cœur simple.

MOTETS POUR DOUBLE CHŒUR, CUIVRES ET ORGUE. 30 cm. *Erato* LDE 3.089.

On a mobilisé 500 choristes (ensemble Ph. Caillard, chorales « A cœur joie ») pour chanter l'un des plus célèbres cantiques de la Bible (Daniel III), le *Cantique des trois enfants,* tel qu'au XVII^e siècle Praetorius l'interpréta. Il est difficile de rêver « musique de gloire » plus exaltante à la louange du Créateur de toutes choses, « loué et exalté à jamais » par le concert de toutes ses créatures. Dans une harmonie ja-

mais en défaut, la masse chorale, soutenue par les orgues et par les cuivres, applaudit aux merveilles que fit le Seigneur. — Sur l'autre face, trois motets acclament aussi à leur manière : le Christ sauveur par la voix de Jean-Christophe Bach, la Trinité par celle de S. Scheidt fusionnant Isaïe (*Sanctus*) et saint Jean (1 Jn 5, 7), le Christ-Roi par celle d'H. Schutz transcrivant avec amour une effusion lyrique de saint Augustin. Un des plus beaux disques de la « joie catholique » qu'il soit donné d'entendre.

LES SAINTS PATRONS. 45 tours. *Festival.*

Plusieurs de ces saints sont des personnages du Nouveau Testament. A travers eux, les enfants auxquels ils sont destinés doivent pouvoir accéder à quelque chose du message évangélique. Que valent-ils, sous l'angle biblique ?

— SAINTE MARIE (3.009) : le meilleur de la collection; on ne saurait souhaiter récit plus direct, plus vrai, plus chargé de vraie piété mariale; adaptation parfaite. — SAINTE ANNE (3.033) : agréable à entendre; nécessairement légendaire, mais on le dit; de bons passages sur la patronne des Bretons. — SAINT JEAN-BAPTISTE (3.005) : sa rude figure est bien campée, sa forte prédication retentit vigoureusement, son rôle de précurseur aurait pu être plus clairement mis en valeur. Textes de l'évangile bien mis en place et respectés; récit dramatique à souhait. — SAINT PIERRE (3.018) : le rude bonhomme Pierre raconte lui-même sa vie à un enfant; c'est franc et dru, de la rencontre avec Jésus à la tempête apaisée, du Jardin des Oliviers au reniement (un peu estompé). Mais soudain cela tourne court : pas de « Pierre m'aimes-tu ? », pas de présence de Pierre à la Résurrection, ni à la tête de l'Église naissante, rien sur son martyre; on termine par quelques phrases du premier discours après la Pentecôte. Dommage, le reste était si bon! — SAINT JEAN (3.006) : très accessible aux enfants; raconte quelques épisodes de la vie de l'Évangéliste; mais rien qui permette de saisir le caractère propre de son évangile; aucune allusion à la plus belle lettre qui ait été écrite sur la charité. — SAINT MARC (3.012) : très bien mené; bonne évocation des passages des *Actes* où il est question de Marc (sauf qu'on a pudiquement tu ses démêlés avec Paul, pourquoi ?); on imagine (pas trop mal) comment il a été amené à écrire son évangile dans le sillage de saint Pierre. Mais la toute gratuite moralité de la fin aurait été avantageusement remplacée par une invitation à le lire et à souligner son originalité. — SAINT LUC (3.003) : enfin on nous dit ce qu'est l'évangile et on met excellemment en lumière que Luc est l'évangéliste de la miséricorde, en citant quelques passages caractéristiques. Les *Actes des Apôtres* ne sont pas oubliés. Pas d'anecdotes. Pour enfants déjà grands. — — SAINT PHILIPPE (3.025) : une partie de la première face seulement est consacrée à l'apôtre et raconte avec simplicité ce que l'évangile nous dit de lui. Le reste dit la vie de saint Philippe Néri. Très bon. — SAINT JACQUES (3.019) : évoque les deux, le Majeur et le Mineur; déforme les paroles du Seigneur d'une façon insupportable; purement anecdotique et distrayant. — SAINT PAUL (3.011) : pour enfants déjà grands. On part du Christ et de sa Passion pour arriver à ses témoins et au martyre de saint Étienne, puis à la conversion du chemin de Damas, à l'œuvre missionnaire de saint Paul, l'Église naissante, le message d'amour. Très bien construit. Un des meilleurs.

H.-CH. CHÉRY, o.p.

LIVRES REÇUS

ARNOLD (Jean) : *Damien, père des lépreux.* Coll. « L'histoire dorée pour nos enfants ». Apostolat de la Presse, Paris, 1959; 112 pp.; 400 fr.

Baptême (Le). Documents catéchétiques. 3e série, octobre 1959. Textes du R. P. PAPILLON. Éd. C.E.F.A.G., Paris, Album de 10 pp. et 14 photos; 780 fr.

BERNARD (P.-R., o.p.) : *Le mystère de Jésus,* 2e édition. Tomes I et II. Éd. Salvator, Mulhouse, 1959; 576 et 624 pp.; 3.200 fr.

BINET (Jacques) : *Le mariage en Afrique Noire.* Coll. « Foi vivante ». Éd. du Cerf, Paris, 1959; 178 pp.; 660 fr.

BOISSET (Jean) : *Sagesse et sainteté dans la pensée de Jean Calvin.* Coll. « Bibliothèque de l'École des Hautes Études ». P.U.F., Paris, 1959; 454 pp.; 2.400 fr.

CASTELLI (Enrico) : *L'enquête quotidienne.* Coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine ». P.U.F., Paris, 1959; 136 pp.; 800 fr.

CHAUCHARD (Dr Paul) : *Biologie et morale.* Coll. « Siècle et catholicisme ». Maison Mame, Tours, 1959; 272 pp.; 875 fr.

CHAUCHARD (Dr Paul) : *L'être humain selon Teilhard de Chardin.* Éd. Gabalda, Paris, 1959; 240 pp.; 900 fr.

CRISENOY (Maria DE) : *Saint Louis de Gonzague (1568-1591).* Apostolat de la Presse, Paris, 1959; 128 pp.; 350 fr.

CRISTIANI (Mgr Léon) : *Sainte Marguerite-Marie et les promesses du Sacré-Cœur.* 2e édition. Apostolat de la Presse, Paris, 1959; 208 pp.; 500 fr.

DANIEL-ROPS : *Saint Paul, le conquérant du Christ.* Éd. France-Empire, Paris, 1959; 278 pp.

Der Laie. Rechte und Pflichten. Verlag Herder, Wien, 1959; 132 pp.

DOBRACZYNSKI (Jan) : *Le glaive sacré.* L'épopée de saint Paul. Éd. Salvator, Mulhouse, 1959; 916 pp.; 950 fr.

DUBOIS-QUINARD (M.) : *Laurent de Paris. Une doctrine du pur amour en France au début du XVIIe siècle.* « Bibliotheca Seraphico-Capuccina ». Institutum Historicum Ord. Fr. Min. Cap., Rome, 1959; XXIV-380 pp.

DUCOS (Marcel) : *Action missionnaire en quartier ouvrier.* Préface du R. P. LEBRET. Coll. « Rencontres », 56. Éd. du Cerf, Paris, 1959; 256 pp.; 600 fr.

Saint IRÉNÉE : *De la plénitude Dieu.* Textes choisis et présentés par Roger POELMAN. Coll. « Bible et vie chrétienne ». Éd. Casterman-Éd. Maredsous, 1959; 160 pp.; 690 fr.

JOPPIN (G., s.j.) : *La Visitation.* Éd. Salvator, Mulhouse, 1959; 96 pp.; 450 fr.

LALOUP (Jean) : *La science et l'humain.* Éd. Casterman, Tournai-Paris, 1959; 288 pp.; 840 fr.

LECUREUX (Bernadette) : *Sainte Anne, la bonne mère.* Coll. « L'histoire dorée pour nos enfants ». Apostolat de la Presse, Paris, 1959; 104 pp.; 400 fr.

LEKEUX (R. P. Martial) : *J'ai crié vers Assise.* Prière du XXe siècle à saint François. Éd. Franciscaines, Paris, 1959; 128 pp.; 400 fr.

Les malades. Choix de textes de PIE XII. Commentaires et documentation par J.-M. ROBERT, o.p. Coll. Documentation Catholique « Qu'en pense l'Église ? ». Bonne Presse, Paris, 1959; 136 pp.; 420 fr.

MENIL (Raphaël, o.p.) : *Chemin de Croix,* Lourdes, Rosaire 1959. Secrétariat régional du Rosaire, Paris, 1959.

MERSENNE (Jacques) : *On nous prend pour des enfants.* Coll. « Adolescent qui es-tu ? ». Éd. Casterman, Tournai-Paris, 1959; 184 pp.; 600 fr.

MEYENDORFF (Jean) : *Grégoire Palamas : Défense des saints hésychastes.* Introduction, traduction, texte critique et notes. Vol. I et II. « Spicilegium Sacrum Lovaniense », Louvain, 1959; L-770 pp.; 400 et 350 fr. belges.

Monsieur Vincent. Texte de DANIEL-ROPS. Coll. « Bibliographies illustrées ». Éd. du Chalet, Lyon, 1959; album sous couverture toile, 62 pp. de texte, 100 illustrations.

MONTET (Pierre) : *L'Égypte et la Bible.* Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1959; 144 pp.; 845 fr.

NEUBERT (E.) : *Mon idéal, Jésus fils de Marie.* Éd. Salvator, Mulhouse, 1959; 144 pp.; 350 fr.

PANNEEL (Henri) : *La grande énigme de La Salette.* Apostolat de la Presse, Paris, 1959; 192 pp.; 500 fr.

PIAT (Fr. Stéphane J.) : *Le maître de la mystique, saint Pierre d'Alcantara.* Coll. « Profils franciscains ». Éd. Franciscaines, Paris, 1959; 142 pp.

PIRAT (Yvonne) : *Madame de Sévigné.* Apostolat de la Presse, Paris, 1959; 144 pp.; 500 fr.

PIRE (R. P. Dominique) : *Souvenirs et entretiens,* Recueillis par Hugues Vehenne. Librairie Julliard, Paris, 1959; 204 pp.; 1.350 fr.

PONS (André) : *Droit ecclésiastique et musique sacrée.* Tome II. Éd. de l'Œuvre Saint-Augustin, Saint-Maurice (Suisse), 1959; 192 pp.; 1.500 fr.

Quinzaine pascale. Textes complets du bréviaire et du missel avec la notation grégorienne. Éd. Labergerie, Paris, 1959; 1.424 pp., papier bible.

RENARD (Jean-Claude) : *En une seule vigne.* Poèmes. Éd. du Seuil, Paris, 1959; 104 pp.

RENOU (A.) : *La belle promesse.* Éd. Salvator, Mulhouse, 1959; 156 pp.

RINGEL (Erwin) : *Einführung in die Grundprobleme der neurose.* Verlag Herder, Wien, 1959; 146 pp.

RUY (Louis) : *Élévations au cours du cycle liturgique.* 2e série : *Le propre du temps.* Éd. Lethielleux, Paris, 1959; 160 pp.; 600 fr.

SABATIER (Robert) : *Saint Vincent de Paul.* Coll. « Meneurs d'hommes ». Éd. de la Table Ronde, Paris, 1959; 128 pp.

SCHAFFNER (Dr Otto) : *Christliche Demut des Hl. Augustinus Lehre von der Humilitas.* Augustinus Verlag, Wurzburg, 1959; 338 pp.; DM 18.

SCHNEIDER (F.) : *L'enfant, cet inconnu.* Éd. Salvator, Mulhouse, 1959; 268 pp.; 890 fr.

SPIAZZI (Raimondo), MONTINI (Renzo) : *Maria e la chiesa nell'arte.* Presbyterium, Padoue-Rome-Naples, 1959; 166 pp.

THOMAS (Robert, o.c.s.o.) : *Notes sur Guillaume de Saint-Thierry.* Coll. « Pain de Cîteaux ». La Trappe, 1959; 115 et 155 pp.; 500 et 700 fr.

Saint THOMAS D'AQUIN : *Somme Théologique. Le Gouvernement divin.* Tome second. Traduction par Réginald OMEZ, o.p. Éd. du Cerf, Paris, 1959; 312 pp.; 750 fr.

TREMEAU (Marc) : *Principes de morale chrétienne.* Éd. Lethielleux, Paris, 1959; 304 pp.; 900 fr.

TRIPONEZ (A.) : *Le cœur eucharistique de Jésus. Ce qu'il est.* Librairie eucharistique, Paris, 1959; 125 pp.; 275 fr.

VAN DEN BUSSCHE (H.) : *Le discours d'adieu de Jésus.* Coll. « Bible et vie chrétienne ». Éd. Casterman-Éd. Maredsous, 1959; 160 pp.; 480 fr.

Voiz raccourcie de l'amour divin. Textes recueillis et traduits par Martial LEKEUX. Éd. Lethielleux, Paris, 1959; 264 pp.; 870 fr.

WYSZYNSKI (Kardinal Stefan) : *Der Christ und die Arbeit.* Verlag Herder, Wien, 1959; 192 pp.

LISTE DES LIVRES RECENSÉS

P. Cousin, Précis d'histoire monastique, p. 81 (A.-M. Henry). — l.-J. Nesmy, Saint Benoît et la vie monastique, p. 83 (A.-M. Henry).

THÉOLOGIE — SPIRITUALITÉ

V. White, Dieu l'inconnu, p. 100 (Cl.-J. Geffré). — La tradition sacerdo-ale, p. 102 (P. F.). — P.-A. Liégé, Jeune homme, lève-toi, p. 102 (A.-M. B.). — Cor Jesu, p. 103 (J.-A. R.). — H. Rondet, Le Sacré-Cœur, p. 104 M.-L. T.). — R. Voillaume, Chemin de Croix, p. 104 (M.-L. T.).

L'ÉGLISE

H. Rahner, Servir dans l'Église, p. 104 (Y. Congar). — G. Baum, That ney may be One, p. 106 (Y. Congar). — A.-M. Henry, Esquisse d'une théo-ogie de la mission, p. 107 (G. Lafon). — M. Duclercq, Vers la paix sco-aire. — Où en est la question scolaire ? p. 108 (C. B.). — J. Bur, Laïcité t problème scolaire, p. 109 (C. B.). — P.-R. Oliger, Les évêques réguliers, . 109 (L. Gaillard). — J.-A. Mohler, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, p. 110 (F. R.). — E. Stakemeier, Konfessions-unde heute, im Anschluss an die « Symbolik » Johann Adam Möhlers, p. 110 F. R.). — Bilan du monde, p. 110 (S. B.).

Collection « RENCONTRES »

H.-CH. CHÉRY, o. p.

L'OFFENSIVE DES SECTES

Troisième édition, revue et augmentée

Un volume de 528 pages..... **12** N. F.

Depuis trois ans, la deuxième édition de cette étude était épuisée et la réédition souvent réclamée.

Pendant cette période, l'offensive des sectes n'a pas diminué et nombreux sont les pasteurs et les militants qui attendent une information valable.

Ils la trouveront ici. Aux précédentes éditions, de nombreuses pages ont été ajoutées : sur *L'Église du Christ, Georges de Montfavet, Les Rose-Croix, Les Baha'is, Amour et Vie, La Spiritualité vivante, Les Messagers de l'Esprit,* l'offensive pentecôtiste chez les Tziganes, quelques « Christ » contemporains, les émissions radiophoniques des Églises et des Sectes, etc.

Une étude sérieuse et sans équivalent sur le fouillis des *Petites Églises françaises* « catholiques non romaines » constitue un *appendice* d'une trentaine de pages qui sera précieux pour les chercheurs.

Tout le reste a été revu, et notamment les estimations statistiques.

LES ÉDITIONS DU CERF

Si vous êtes intéressés par les publications des Éditions du C
cinq fois par a